

المركز القومى للترجمة

النظرية الاجتماعية والواقع الإنسانى

تأليف : برتى السوتارى

ترجمة وتقديم: على فرغلى

2060



النظرية الاجتماعية والواقع الإنساني

كان التحدي الكبير الذي واجه العلم الاجتماعي منذ تأسيسه، ولا يزال، هو إمكانية تقديم تحسينات متنامية للواقع الإنساني، تحسينات ترتكز على دعائم علمية من فهم لهذا الواقع وتعظيم لقدرات الإنسان على التحكم به، وقدر مناسب من التنبؤ بمتغيراته.

وفي إطار القيام بهذا الواجب أنجز العلم الاجتماعي (مختلف الاتجاهات المعرفية والمنهجية لمقاربة الواقع الاجتماعي، وتفسيره، وفهمه، كما أنجز مجموعة متزايدة من الأدوات لجمع المعلومات عن هذا الواقع، والعديد من الأساليب لتحليل وتنظيم وتفسير هذه المعلومات.

ويهمنا في هذا المقام الاتجاهات المعرفية والمنهجية للعلم الاجتماعي، نظراً لأنهما المحددان الأساسيان لنوعية الأدوات والأساليب المستخدمة في جمع الوقائع الاجتماعية وتحليلها وتفسيرها وتنظيمها.

تصميم الغلاف: محمد البرماوى


النظرية الاجتماعية والواقع الإنساني

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2060
- النظرية الاجتماعية والواقع الإنسانى
- برتى السوتارى
- على فرغلى
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2015

هذه ترجمة كتاب:

Social Theory & Human Reality

By: Pertti Alasuutari

English language edition published by Sage Publications of London,

Thousand Oaks, New Delhi, Singapore and Washington D.C.

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

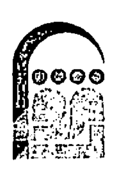
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

النظرية الاجتماعية
والواقع الإنسانى

تـــأليـــف: برتى السوتارى

ترجمة وتقديم: علـــى فرغلـــى



2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

السوتارى، برتى
النظرية الاجتماعية والواقع الإنسانى/ تأليف: برتى السوتارى؛
ترجمة وتقديم: على فرغلى.
ط ١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥
٣٢٤ ص، ٢٤ سم
١ - الاجتماع، علم
(أ) فرغلى، على (مُترجم)
(ب) العنوان ٣٠١

رقم الإيداع: ٤١٤٣ /٢٠١٢
الترقيم الدولى: I.S.B.N - 978 - 977 - 704 - 981 - 8
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتـــويات

تقديم الترجمة العربية

كان التحدي الكبير الذي واجه العلم الاجتماعي منذ تأسسه، ولا يزال، هو إمكانية تقديم تحسينات متنامية للواقع الإنساني، تحسينات ترتكز على دعائم علمية من فهم لهذا الواقع وتعظيم لقدرات الإنسان على التحكم به، وقدر مناسب من التنبؤ بمتغيراته.

وفي إطار القيام بهذا الواجب أنجز العلم الاجتماعي مختلف الاتجاهات المعرفية والمنهجية لمقاربة الواقع الاجتماعي، وتفسيره، وفهمه، كما أنجز مجموعة متزايدة من الأدوات لجمع المعلومات عن هذا الواقع، والعديد من الأساليب لتحليل وتنظيم وتفسير هذه المعلومات وتنظيمها وتفسيرها.

ويهمنا في هذا المقام الاتجاهات المعرفية والمنهجية للعلم الاجتماعي؛ نظرًا لأنهما المحددان الأساسيان لنوعية الأدوات والأساليب المستخدمة في جمع الوقائع الاجتماعية وتحليلها وتفسيرها وتنظيمها.

ويقصد بالاتجاهات المعرفية المداخل التي يتبعها الباحث في تحديد مصادر معرفته بظواهر الواقع الاجتماعي. ولقد ظل الاتجاهان المعرفيان البارزان في العلم الاجتماعي منذ تأسسه – وحتى يومنا – هما الاتجاه التجريبي الذي يركز على أهمية المشاهدة والإدراك الحسي كمصدر أساسي لمعرفة الواقع الاجتماعي والاتجاه العقلي الذي يركز على دلالة التفكير وعمليات العقل في إدراك هذا الواقع.

وعلى حين يرتبط الاتجاه المعرفي للبحث بتلك المصادر التي يتعين على الباحث البحث فيها عن موضوع بحثه، فإن الاتجاهات المنهجية ترتبط بالتصورات التي يتصورها الباحث للواقع الذي يبحثه، وقد عرف العلم الاجتماعي أيضًا

اتجاهين منهجيين رئيسيين في هذا الصدد، هما الاتجاه الوضعي والاتجاه المثالي. وعلى حين يحاول الأول (الاتجاه الوضعي) تقليد منهج البحث في العلوم الطبيعية، فإن الثاني (أي الاتجاه المثالي) يقوم على فكرة الثنائية بين ظواهر الأشياء وبين المعنى الداخلي الذي تتضمنه هذه الأشياء، أو هذه الوقائع.

ولقد سبقت الإشارة إلى أن الاتجاهات المعرفية والمنهجية للبحث تحدد الأدوات والأساليب المستخدمة في جمع الوقائع وتنظيمها وتفسيرها، وتبقى الإشارة هنا إلى أن المنجز النهائي والإجمالي للعملية الكبرى التي تبدأ بالمعرفي والمنهجي وتنتهي بالتنظيم والتفسير للوقائع في علاقات متباينة تتخذ صورة قوانين أو أشباه قوانين هي بتعبير آخر النظرية في العلم.

سنواصل الحديث حول هذه النظرية فيما يتعلق بالعلم الاجتماعي، بعد قليل، ونتناول ما تتعرض له من انتقادات وقصور عن تحقيق الآمال المعقودة على أي بناء نظري علمي في تحقيق تقدم للعلم الذي يمثله هذا البناء، وكذلك السبيل إلى تجاوز هذا الوضع القاصر، وهو الموضوع الأساسي لهذا الكتاب. ولكن دعنا نشير قبل ذلك إلى الأزمة الواقعية التي وجد الإنسان نفسه فيها من جراء التطورات التاريخية والمعاصرة لعالمنا، لعالم قام الإنسان على صناعته ويعجز عن التحكم به، وكان من المفترض أن يقدم له العلم الاجتماعي، وتنظيراته عونًا في ذلك؛ وهي الأزمة التي أيقظت وأثارت التحدي الكبير الذي استهللنا به هذه المقدمة.

لقد أطلق الإنسان ثورة معرفية نظرية وتطبيقية منذ النهضة الأوروبية كان من نتيجتها – وحتى يومنا هذا – فتح آفاق غير مسبوقة في تاريخ البشرية لحل مشكلات الغذاء والصحة والانتقال والاتصال والسكن.. إلخ، لكن ذلك قد ترافق مع فتح آفاق أخرى، وغير مسبوقة أيضًا، للاستغلال والتدمير والظلم والاستبداد والانهيارات الروحية لأقسام معتبرة من البشر في عوالم من الوفرة لحدود السفه،

وعوالم من الندرة إلى ما دون حدود العجز والكفاف، ناهيك عما يعانيه الإنسان بعامة من عجز متزايد أمام هذه الآلة الرهيبة التي تتحكم حتى بخلجات نفسه وتوجيه مشاعره سواء في عوالم الوفرة، أو عوالم الندرة، تحت وطأة نظم وأجهزة سياسية وعسكرية ومالية وإعلامية وغيرها.

ولقد حاول العلم الاجتماعي صياغة هذا الوضع – نظريًا – في مفهومات عدة – لمقاربة ظواهر الجمود الأخلاقي. كان أبرزها مفهوم "الاغتراب". وبينما لم يهتم الاتجاه المعرفي التجريبي، (وكتابع كانت رؤية الاتجاه المنهجي الوضعي) بهذا المفهوم أو اعتبره لازمة معطاة للوجود الإنساني تقع خارج إطار البحث العلمي، فقد أولي الاتجاه العقلي معرفيًا (وكتابع جاء الاتجاه المثالي منهجيًا) هذا المفهوم باهتمامات تراوحت بين تناوله وظيفيًا كضريبة أو كمغرم يتعين على الإنسان دفعه لقاء وعيه بذاته، وبين تناول مادي وتاريخي يعتبر هذا "الاغتراب" نتيجة لأوضاع اجتماعية جسدها نموذج اجتماعي معين هو النموذج الاجتماعي الرأسمالي الذي انطلقت في إطاره ثورة الإنسان المعرفية والنظرية بنتائجها المشار إليها أعلاه.

وطوال قرن مضى من تاريخ البشرية كان الأمل معقودًا على ثورات تحررية ذات طابع اشتراكي تتجاوز النموذج الاجتماعي الرأسمالي وتعبر بالإنسان ذلك الواقع "الاغترابي" وتعيد إلى الإنسان سيطرته المفتقدة على كل من عالمه المادي والاجتماعي.

وقرابة عقدين مضيا كانت هذه الآمال تتبدد تدريجيًا تحت وطأة تعاظم الآلة المادية الرهيبة التي خلقها الإنسان، سواء في واقعه الاجتماعي الرأسمالي، والذي استطاع توظيف نتائج الثورات التحررية في دعم استمرارية النموذج. أو في نموذجه الاجتماعي الاشتراكي المأمول، الذي تهاوت تجسداته الأوروبية الشرقية

والسوفيتية لتكشف عن واقع "اغترابي" للإنسان يفوق في بعض صوره نماذجه الصارخة في خارج هذه المجتمعات. وفي هذا السياق عادت أحوال النظرية الاجتماعية إلى مكان الصدارة في الجهود النقدية الباحثة عن أسباب قصور العلم الاجتماعي، أو أسباب عجز الإنسان عن فهم واقعه والتحكم به.

والنظرية في العلم أي علم هي بناء منطقي ينتظم في إطاره بشكل تجريدي التعميمات المتعلقة بطبيعة الظاهرات التي يدرسها هذا العلم، والافتراضات المتعلقة بالمنهج المستخدم في جمع الوقائع التي تجسد هذه الظاهرات، بشكل يسمح باشتقاق تعميمات استنباطية، مما يسمح بفتح الطريق أمام دراسات وتعميمات تثري هذا البناء من حيث منطقيته ومضمون المعرفة المتوافرة فيه.

وقد قطعت المعرفة العلمية بظواهر الكون المختلفة شوطًا بعيدًا في إثراء هذا البناء المنطقي، أو النظرية، وتزويده بالعديد من الأفكار والملاحظات وفي إحكام الطابع المنطقي لهذا البناء، وذلك فيما يتعلق بظواهر الكون المختلفة من بيولوجية وفيزيائية وإنسانية، على أن الأمر المتعلق بهذه الأخيرة؛ أي الظواهر الإنسانية، خاصة السيكولوجي منها، والمرتبط بالإنسان وعيًا وإدراكًا، والجانب الاجتماعي منها، والمرتبط بالإنسان وجودًا مع آخر، في سياق مؤسسي معين، هذا الأمر لا يزال دون الأمل المنشود في بلوغ درجات مرضية من حيث ثراء بنائه المنطقي أو من حيث طبيعة المعرفة المتضمنة في قضاياه.

وقد أثار هذا الوضع – في ضوء التطورات التاريخية والمعاصرة التي أشرنا إليها – الكثير من الشكوك حول إمكانية إخضاع هذا الجانب من ظواهر الكون – الجانب الإنساني – للدراسة العلمية، ودافع البعض عن هذه الإمكانية بأن رحلة إخضاع هذا الجانب للدراسة العلمية لا تزال في بدايتها، بينما رد آخرون بأن رحلة الدراسة العلمية لظواهر الكون المختلفة بيولوجية وفيزيائية وإنسانية قد بدأت في

أوقات متقاربة، وهذا ما تؤكده التتبعات التاريخية لهذه الرحلة، فلا معنى إذن للدفع بحداثة الخطوات لتبرير تعثر إحراز مناسب في دراسات المجال الإنساني.

وتتزايد قناعة المنشغلين بالأمر إلى أن تعقد هذا المجال – الإنساني وطرافته وغموضه – يكمن وراء عثرات الإخفاق المنهجي في إحكام دراسته وفهم ألغازه، فضلاً عن أن القائم بدراسته، وهو الإنسان، إنما يدرسه من خارجه ومن داخله أيضًا، وهو ما يضيف صعوبة أخرى للأمر.

وتتركز قناعة الباحث اليوم حول الشكوك في منهجية دراسة هذا المجال، وحول فهمنا بطبيعة الإنسان القائم على دراسته، رغم أن الأمرين غير منفصلين، فمنهجية دراسة المجال عملية فكرية يقوم ببنائها ذلك الكائن القائم على دراسة هذا المجال، وهي عملية يستخدم في بنائها لبنات مما تخلق في هذا الواقع من ممارسات فكرية ولغوية وطقوسية وعمليات تواصلية مع غيره ممن يجمعه بهم هذا المجال في مؤسسات نسقية أسرية واقتصادية وقانونية وسياسية وثقافية، وما أشبه، وتجمعات إثنية وقومية وعالمية. وجميع ذلك يضع بصماته على عمليات بناء الإنسان لمنهجية دراسته لمجال وجوده، كما أن أعمال هذا المنهج في فهم هذا المجال ومقاربته علميًا إنما تؤثر سلبًا وإيجابًا في ميدان دراسته، وهي الآثار التي ترتد حتمًا إلى عمليات بناء هذا المنهج وإحكامه.

إن فهم الواقع الاجتماعي فهمًا دقيقًا لن ينفصل إذن عن فهم منهجية دراسته وعن فهم فعل هذا الواقع ومؤسساته في بناء هذه المنهجية، وتلك أسباب طرافة العلم الاجتماعي؛ فنحن كمن يحاول أن يدرس الجرّاح وإجراءات ممارساته كما ندرس مريضه أيضًا، لكننا في قيامنا بذلك لا نتوقع من المريض أن يقاوم طبيبه أو يثور في وجهه، أو أن يتدخل آخرون في عمله أو أن .. أو أن .. إلى آخر ما قد يبدو غير معقول من توقعات. بينما كل ما لا يعقل من توقعات هو حادث في دراسة المنظر الاجتماعي لموضوع دراسته؛ أي لواقع الإنسان.

ليس أي مما سبق في هذه المقدمة بجديد، فقد تناولت دراسات عديدة التحيزات الأيديولوجية للباحث (قومية وسياسية وطبقية ... وغيرها) وأثر ذلك على دراسة الواقع الاجتماعي، كما تناولت دراسات معرفية حدود المعرفة الاجتماعية بالنظر إلى الكهف الإنساني (عقل الباحث) أو بالنظر إلى تعقد المجال الإنساني وتغيره المستمر كما تناولت دراسات عديدة تعدد مجالات هذا الواقع الإنساني وتنوع ظواهره واستلزام هذا التعدد وذلك التنوع لمنهجيات متباينة ومستويات في العمل ونتائج يصعب توحيدها في كل نظري، وانتهي النقاش إلى ما يشبه اليقين اتفاقًا حول بعض المسلمات المنهجية والنظرية نجملها في هاتين النقطتين:

١ – أن القانون العلمي الشامل هو مرحلة في دراسة الظاهرة، والقانون الأشمل هو مرحلة قادمة لن تنتهي دومًا، نصل إليها ولن نصل إليها أبدًا، وبقدر ما يتيح لنا القانون إبان صياغته قدرًا من التحكم في جانب من الظاهرة بقدر ما يفتح المجال أمام عجز وقصور في التحكم في جانب آخر فيما يكشفه هذا القانون من ظواهر أخرى ذات صلة ولم تكن معروفة من قبل صياغة هذا القانون.

٢ – أن اختلاف مساهمات الباحثين على تنوع مشاربها الفلسفية وتحيزاتها الأيديولوجية وحظوظ بعضها عمقًا أو ضحالة هي كلها أشبه بمحاولة كفيف يتلمس فيلاً يعترض طريقه لاجتياز سبيل في الغاية وأن هذه المقاربات لن تترك الفيل على حاله وإنما قد تطيل ركوده وجُمود وضعه، أو تثير حفيظته وجموحه، وقد تعجل بسعادته ورفاهيته أو اضطرابه، بل وحتفه. وتقدير أي من الإجراءات أولى بالاتباع مع مثل هذا الفيل (الذي هو الواقع الإنساني إن لم تكن المشابهة قد اتضحت بعد) يستلزم معايير أخلاقية ورؤى وقيم وفلسفات على الباحث الاجتماعي أن يستبطنها ويعلنها دومًا ويلتزم بها في كل إجراءاته. وتبقى النظرية بعد ذلك كله هي فن عرض القصة الكاملة للمقاربات المنهجية (فنونها

وإجراءاتها ونجاحاتها وإخفاقاتها) واستجابة الظاهرة لها وتأثير الظاهرة فيمن يقاربونها، ولا يغني أي من هذه النواحي عن الآخر مهما بدا العلم الاجتماعي – وفق طريقة عرضه هذه – سردًا قصصيًا أو ملحمة شعرية، فتلك طبيعة الظاهرة الاجتماعية وطبيعة ما يدور حولها من تنظير ومهما بدا مملاً إعادة البدء بالقصة في أولها كلما أردنا الإخبار عن واقعة من وقائعها. وسيبقى الإسهام المتميز لمن يحكي لنا القصة، ويحاول التجريد والتعميم من وقائعها (المنظر الاجتماعي) هو في اختياره الواقعة الأكثر إثارة في تشويق سامعيه، أو في إصابتها المباشرة لعقد القصة.

وفي ضوء ما سبق فقد اختار العمل الحالي التركيز على عدد من القضايا الأساسية التي تجمع في تناولها ما بين الإنسان وواقعه في علاقتهما الجدلية كوجهي عملة واحدة، يستحيل فيها الفصل ما بين الإنسان الذي يسهم واقعه في تكوينه، وبين ذلك الواقع الذي يسهم الإنسان في صنعه.

ولعل من شأن أي عمل يكون هذا الهدف منطلقه أن يتخلص بداية من تلك المعطيات التي ليست من صنع هذا الواقع الإنساني ويكون لها الأثر الواضح في صياغة صانع هذا الواقع – أي الإنسان – من هذه المعطيات التكوين البيولوجي للإنسان من جسم له غرائزه، ومن عقل له حدوده وإمكاناته غير المحدودة.

ولقد حسم العمل الراهن مواجهته هذه بداية بالتسليم بالمعطي البيولوجي مبينًا كيف يتأقلم هذا المعطي للواقع الإنساني، ومن خلال تأقلمه هذا – ولنأخذ العقل نموذجًا لعملية التأقلم هذه – يسير التفاعل المستمر بين الممارسات الروتينية للعقل، أو الجانب اللاشعوري في الثقافة، أو الجانب غير الاستطرادي من الفكر (وكلها أوصاف لفعل العقل في جانب من نشاطاته)، يسير هذا التفاعل المستمر بين هذه الممارسات وبين الانعكاسية، أو التأمل النقدي (فعل العقل في الجانب الآخر

من نشاطاته). وبينما يشكل الجانب غير الاستطرادى مخزونًا معرفيًا نستخدمه بصورة غير واعية لمعقل رئيسي للنظام الاجتماعي فإن الجانب الاستطرادي، أو النقدي يشكل لحظات الإبداع والتغيير الإنساني للواقع المعيش.

وهذا التفاعل المستمر بين الجانبين هو التوتر الدائم في الواقع الاجتماعي، أو هو التذبذب الدائم بين الأشياء التي نعتبرها من المسلمات، وبين الأشياء التي تشد انتباهنا وتستوجب تأملنا النقدي وإبداعاتنا في واقعنا.

إن الواقع الاجتماعي غاية في التعقد، فكيف يتعامل البشر فيه وهم ليسوا كمبيوترات عملاقة؟ وما هو البروسيسور (المعالج لبيانات هذا الواقع) فائق العملقة الذي يستطيع بسرعته الفائقة، وذاكرته الضخمة التعامل مع الحياة اليومية على نحو مرضٍ؟ إن هذا البروسيسور ليس المخ بتركيبه العضوي الذي تتمتع معظم الكائنات الحية بمشابه له، وإنما هو مؤسسة التفاعل ما بين الممارسات الروتينية والقدرات التأملية النقدية أو الانعكاسية.

يقارب المؤلف هذا البروسيسور فائق العملقة من مداخل شتى فلسفية وسوسيولوجية وأنثروبولوجية وإعلامية وسيكولوجية، فيتناول الجانب اللاواعي أو غير الاستطرادي، أو ما لا يتم التفكير فيه بحسب تسمية ميشيل فوكو له، أو بحسب مفهوم العادة، اهتم به دور كايم وسرعان ما هجر علم الاجتماع ذلك المفهوم أو بحبسه لا وعي ثقافي بحسب المدخل الأنثروبولوجي في دراسة الثقافة كقناعات ضمنية تقوم عليها ممارساتنا الروتينية.

والمؤلف في مقاربته هذه، وفي تناوله هذا لمؤسسة التفاعل ما بين الروتيني والنقدي يجد في المعايير الاجتماعية أداة تمفصل بين مواقع متناقضة في هذا الواقع – بين تكوين هذا الواقع كما يوجد فيه بالنسبة لنا نحن بني البشر، وبين محاولات السيطرة التي نحاول ممارستها على هذا الواقع، وبين محاولاتنا لتشكيله بما يروق لنا بحسب المعنى الذي نحاول أن نضفيه على أفعالنا بالتعبير الفيبرى.

وتحتل مؤسسة اللغة " لدى المؤلف محورًا مهمًا في عمله هذا بوصفها القاعدة التكوينية للواقع الإنساني، أو الصورة التي ننقله بها إلى أذهاننا ونتواصل مع الآخرين من خلالها، أو هي الكلمات والأشياء في معية واحدة داخل أذهاننا. فيعرض نقديًا للوظيفة الشارحة للغة ونظرياتها السيموطيقية والبنائية، ومقارباتها المنهجية للغة من أعلى إلى أسفل أي البدء بنظام لغوي جاهز ثم محاولة تفسيره، وكذلك التحليل الإثنوميثودولوجي للغة والمقاربات المنهجية لهذه النظرية أو تلك للغة. فيتناول الماركسية والبراجماتية والبنيوية (وتياراتها المختلفة) كنظريات تتناول اللغة من أسفل لأعلى، أي بدءًا من ممارسة البشر لحياتهم اليومية، والكيفية التي تتحول بها أشياء واقعهم إلى رموز – كلمات – تعقلن، وتضفي المعنى على تفاعلاتهم.

وينتهي المؤلف من عرضه لمقاربات اللغة منهجيًا – استنادًا إلى منظور فوكو – نهاية لا تلغي هذه النظريات كما لا تسلم بأحادية مقارباتها المنهجية، فاللغة لا تسمي الأشياء فقط وإنما تؤثر على الواقع الذي تستخدم فيه، إن أسماء تضعها اللغة للأشياء هي في جزء منها معنى لهذه الأشياء وفي الجزء الآخر هو فعل اللغة في الشيء الذي قامت على تسميته.

ويتناول المؤلف المحادثات الكلامية بين البشر في مختلف مواقفهم الاجتماعية بوصفها – أي المحادثات – مؤسسة للممارسة الروتينية للتدريب المسلم به للفكر والعمل يقوم عليها النظام الاجتماعي الذي يرتكز على اللاوعي الثقافي من خلال القواعد التي تنظم هذه المحادثة كمؤسسة إنسانية تحفظ الطبيعة المنظمة والسلمية للمجتمعات الإنسانية رغم علو وانخفاض حدة الصراعات والخلافات خلال أوقات معينة.

وتسهم المحادثة بدورها، هذا، من خلال آداب الحديث، والحفاظ على وجه الآخر، وترتيبها لأدوار المتحادثين، ونزع قوة طرف محاور، وإضفاء قوة على

طرف آخر للحوار حتى قبل أن يبدأ الحوار ذاته بما يجعل من تحليل المحادثات أحد المفاتيح المهمة للفهم السوسيولوجي، لظاهرة السلطة، ليس بوصفها مرادفًا للقوة وإنما كعلاقة يتم بناؤها في العديد من الممارسات، التي قد تكون الممارسة موضع البحث آخر ما يجب المبدأ منه لفهم هذه العلاقة. فضلاً عن أن القوة ليست إكراهًا، وإنما إسهامًا يكتسب قوة إكراهه الجبرية من إكراهه الطوعي؛ أي من مشروعيته الاجتماعية كما بين ماكس فيبر، لكن هذه المشروعية لدى فيبر ليست سوى وصف للقوة بينما جوهرها لم يتعرض له فيبر بشكل كاف، وعلى ذلك تسير المحادثات وتحليلاتها خطوة نحو فهم القوة كإسهام في موقف إستراتيجي معقد في مجتمع معين وفق وصف ميشيل فوكو. ومن هنا كانت المحادثات الدائرة بين الأفراد في تفاعلاتهم اليومية، أمرًا يتيح معاينتها في الداخل؛ أي من داخل التفاعلات اليومية (غير النظامية والنظامية أو المؤسسية) فبقدر ما يزداد وقع ما بممارسة طرف من القوة على طرف آخر بقدر ما يكون ذلك دلالة على ضآلة دور هذا الآخر في التفاعل المتبادل.

ويوالي المؤلف تناوله لمؤسسة الجانب اللاشعوري من الثقافة أو الجانب غير الاستطرادي كمكون أساسي للنظام الاجتماعي باستعراض "الطقوس" والممارسات الطقوسية بعناصرها المختلفة من قلق وخوف واحترام يجعلها تجارب عاطفية وجسدية تكرس علاقات القوة وإدامة الواقع على ما هو عليه بطريقة بارعة ومخادعة في آن واحد، إذ تقهرنا في الوقت الذي تجعلنا نحتفي بها روتينيًا في وجداننا وفي عقولنا وفي أجسادنا مذكرة لنا دائمًا بأننا لسنا مجرد عقول بلا أجساد.

ويخص المؤلف القسم التالي من عمله لأمثلة تطبيقية لفعل هذا الجانب اللاشعوري من الثقافة حين يدلف إلى العلم الاجتماعي فيجعل من تأثيرات هذا الجانب جزءًا من نظريات هذا العلم فتبدو وكأنها حقائق لا يأتيها الباطل من أمامها

أو من خلفها، بينما هي حالة خاصة من رؤية المشتغلين بهذا العلم وفهمهم لواقعة معينة فهمًا تأثر كثيرًا باللامنطقي من وعيهم فبدا منطقيًا في ثوب علمي.

فمن خلال تناوله لمفهوم الشخصية في العلم الاجتماعي يعرض المؤلف لظهور السيرة الذاتية كظاهرة غربية، وبالاعتماد على منهجيتي **المضمون السردي** بحيث يكون هناك مغزى ما ينتظر القارئ من رواية أو سيرة معينة. **ومفهوم الوجه**، بشقيه السلبي والإيجابي: سلبيًا، بمعنى عدم عرقلة الحديث (أو السرد)، وإيجابيًا، بمعنى اتساق شخصية الفرد مع سياق حديثه (أو مع الوقائع السردية). نقول، بالاعتماد على هاتين المنهجيتين يمكن - بحسب رؤية المؤلف - فهم ترافق السيرة الذاتية في الغرب مع ترافق ظهور الحداثة. ومن هنا فليست نظريات الشخصية سوى الإنقاذ العلمي لمأزق التشظي الذي تعرضت له الذات الغربية من تناقض للمسارات في إطار الأدوار المتباينة التي اضطلعت بها الذات الإنسانية في المجتمع الغربي.

ما لدينا، إذن ليس علمًا معمًا بقدر ما هو حالة "ذات"؛ حالة الذات الغربية، وبمقاربة أنطولوجية، نقول ذاتًا لها وجودها المادي لكن هذا الوجود لا يشار إليه بالبنان وإنما هو جزء من واقع اجتماعي، أو هو بناءات تعيش بها هذه الذات في هذا الواقع.

لكن العلم الاجتماعي قد سار- بتأثير من منهجية وضعية - في اتجاه معاكس، بحيث جرى تعميم هذه الذات في نظريات للشخصية، وتعميم مسار هذا الواقع في غاية نهائية تقطعها المجتمعات الإنسانية نحو الحداثة.

ويوالي المؤلف تأكيد استخلاصاته عن مفهوم "الشخصية" بدراسة مفهوم آخر شديد الصلة بها، وهو مفهوم "الهوية". وإذا ما كان الفهم الديكارتي للهوية يذهب إلى وجود كيان محوري كأساس وجزء لا يتجزأ من كل ذات موحدة تسعى للحفاظ على

نفسها فإن التنظير المعاصر يعاين مفهوم الهوية بالنظر للطبيعة السياقية والأداتية لمفهوم الذات، وفي ضوء ذلك التنظير تصبح الهوية فعلاً وليست اسمًا، إنها الفعل الذي يعمل في الفاصل بين الظهور وبين التحرك العكسي بحيث تكون الهوية نقطة اتصال ما بين الممارسات الروتينية وبين التأمل النقدي أو الانعكاس بواقع الإنسان.

ولفهم ظاهرة "الهوية" بشكل أفضل؛ أي كعملية يتم من خلالها بناء هذه الذات في سياق اجتماعي معين، يطرح المؤلف أربعة مفاهيم تحليلية، هي موضع الأشخاص في المنظومة الاجتماعية، وإضفاء الشرعية، أو تلك التبريزات الشعورية أو اللاشعورية التي تقدمها المنظومة الاجتماعية (فرديًا وجماعيًا) لإضفاء الشرعية على هذه المواضع. أما ثالث هذه المفهومات فهو إستراتيجيات التعامل؛ أي الوجه الدينامي لمواضع الأشخاص في حركيتها في السياق الاجتماعي.

ونصل إلى رابع هذه المفهومات، وهو الوعي الجماعي، أو تلك الصور لخلق التضامن بين أولئك الذين يشغلون مواقع أشخاص على مستوى التنظيمات الاجتماعية الكبرى.

إن تأمل "الهوية" كعملية يجري تحليلها باستخدام هذه المفهومات الأربعة، كعناصر لعمليات معقدة يتحول من خلالها العقل إلى مادة والمادة إلى عقل، ستكشف لنا محاولات الكائن الإنساني لحل التوتر الدائر في تفاعلاته مع واقعه، التوتر بين مواقفه المتباينة بمرونة شديدة وبين بحثه عن الاستمرارية والتماسك عبر المواقف المختلفة.

ويسوق المؤلف مثالاً واقعيًا لعمل هذه المفهومات: فموضع الأشخاص الذي "للزنجي" في ثقافته الأمريكية قد جعله منفصلاً عن هويته التي كانت له في السابق حين كان انتماؤه لتلك القبائل شديدة التنوع في اللغات والخلفيات القبلية والإثنية

والثقافية، وهو الآن في مواجهة خطاب جديد يستخدم لتبرير عبوديته في ثقافة تستخدم مبادئ الحرية والمساواة لتبرير فكرة "الزنجية" مما حتم على هؤلاء الزنوج، من خلال إستراتيجيات للتعامل، خلق نوع من الوعي الجماعي كان من الصعب عليهم خلقه في السابق.

وقد جرى التفاعل بين هذه المفهومات الأربعة – أو بالأحرى آلاف العمليات الاجتماعية التي جسدتها سياقيًا – عبر مواقف عديدة، وعبر ترسانة وفيرة من إستراتيجيات التعامل – إستراتيجيات تعامل الموضع المعطي وإستراتيجيات التعامل المضاد للمواضع الأخرى المواجهة له، ومن هنا يمكن النظر إلى بناء الوعي الجماعي على أنه شكل من سياسات الهوية الناجحة التي تتبني وتتفك فيها روابط فئات البشر وتضامناتهم، ويبقي الدعم الشعبي لهذه البناءات الاختبار الحقيقي لعبقرية الخطابات التي قامت على صياغتها.

لا تعود "الهوية" إذن انتماء ثابتًا للذات، أي للشخصية، بعد أن أصبحت "الشخصية" في العلم الاجتماعي بناءات نعيش بها في الواقع وليست ذواتًا ثابتة.

ويلحق بمفهوم الشخصية والهوية مفهوم ثالث من منجزات العلم الاجتماعي الوضعي هو "الحداثة" الذي لا يحتاج لكثير جهد نقدي ليتضح أنه مجرد "ميتاثقافية" يتحدث بها الغرب عن نفسه رغم استمرارية طرح هذا المفهوم لأغراض تتعلق باعتبارات النشر العلمي والترويج التجاري وإستراتيجية للتعامل وإضفاء الشرعية للعالم الغربي على غيره من العوالم الأخرى.

يتكون الواقع الإنساني إذن من ممارسات روتينية كأنشطة آلية مكيفة مثل قدرتنا على استخدام اللغة ومتابعة النقاط الجوهرية التي تنطوي عليها المحادثة والاتصال، وتقوم هذه الممارسات بتنظيم وتنسيق التفاعلات الاجتماعية، ويتم اختزان هذه الممارسات في الذهن كمعلومات وفي الجسد كطقوس، وفي العواطف والوجدان كلغة.

ويحمل الواقع الإنساني في طياته عملية من اتجاهين دائمين يتم تحدي الممارسات القديمة في أحدهما، وتتشكل الممارسات الجديدة عند الآخر، وتلعب اللغة دورًا محوريًا في هذا الواقع؛ فهي التي تجعل التأمل النقدي ممكنًا من حيث اعتماده على اتفاق مفرداتها، بعد أن جعلت تعقل هذا الواقع ممكنًا بصياغة أشيائه – أو وقائعه وممارساته – في كلمات.

وتزودنا العلوم الاجتماعية ببناءات جديدة لممارساتنا الضمنية، رغم أن هذه الممارسات لم يعبَّر عنها بكلمات من قبل وإنما تناقلتها الأجيال الحاضرة – كنتائج لبحوث العلم – عن الأجيال السابقة – كممارسات حياة وظواهر اجتماعية؛ لذلك فإن تفسير العلم اجتماعي يعد مقبولاً إذا ما كان بوسعه توضيح الملاحظات التي تتعلق بالظاهرة، وإذا ما كان المنطق الداخلي الذي أعيد بناؤه أثناء هذا التوضيح يطابق تجربة الناس عن الطرق التي يتصرفون بها، ولا يتعارض بشكل صارخ مع المثل والمبادئ الأخلاقية التي يرتضونها.

وإذا ما كنا نحن – الباحثين – لا نستطيع الانفصال عن هذا الواقع الذي قام بتشكيلنا، وأيّ فعل لنا في هذا الواقع يحدث فيه – وفينا – تغييرًا ما فهل يثنينا ذلك عن محاولة دراسته علميًا؟

هناك وفرة في التيارات النظرية المتعارضة التي تمثل في مواجهة هذه الصعاب محاولة للإجابة: فالوضعية تنقذ العلم على حساب التضحية بأي فهم صحيح للواقع الإنساني، بينما تضحي النظريات النسبية – ونموذجها ما بعد الحداثة – بالعلم لينتهي الأمر إلى عدم القدرة على وضع أي اختلاف بينه وبين الفن.

ولتجنب هذا الزقاق المظلم تشتد الحاجة إلى وضع ميتافيزيقا للحياة الإنسانية وممارساتها. ميتافيزيقا تستخدم مفردات جديدة على العلم الاجتماعي من نوعية "الروتيني" و"اللاشعوري" و"الميتاثقافي" و"غير المفكر به" ... إلخ.

إضافة إلى النظرة المنهجية لهذا الواقع باعتباره نظمًا متوازية تتعامل مفهوماتنا – ونظرياتنا – بكفاءة وصفية أكبر مع بعض هذه النظم، كما تتعامل استدلاليًا وجدليًا بالكفاءة الأكثر مع البعض الآخر من هذه النظم. وليس هناك من دواع للتضحية بأي من منظوراتنا لحساب الآخر متى توافقت مع الملاحظات المبرهن عليها.

تتكون الحياة الاجتماعية من ظواهر متعددة الأشكال، من بِنى وأفعال، وهما ليسا كائنات في النوع نفسه، ولا يستطيع أحدهما أن يكون شرطًا للآخر، فالخصائص مختلفة، والجهد الأكبر لأي نظرية اجتماعية كفؤ يجب أن يكون تقصيًا لهذه الخصائص.

وبعد، فقد تابع المؤلف عرضه للقضايا السابق إيجازها تارة في تجريد نظري يتناسب مع تعقد الموضوع وجدة النظرة المنهجية في تناوله، وتارة في إسهاب للأمثلة تلو بعضها بعضًا لتوضيح جوانب الموضوع المختلفة وتجسداتها. ولقد حاولت الترجمة الحالية متابعة ذلك الجهد – في تجريداته وفي إسهاباته بما وسع كاتب هذه الصفحات، وحين كانت تتم المواجهة بين بعض من المصطلحات غير المستقرة لدينا في مترادفاتها العربية كان التفصيل والشرح ضروريين سواء بهوامش في الصفحة ذاتها تمييزًا لها عن هوامش المؤلف، التي جاءت في نهاية كل فصل، أو بوضع مرادف آخر للمصطلح في سياق جملته وبين قوسين.

وأرجو أن تكون الترجمة قد وفقت إلى نقل هذا النص النظري إلى العربية بالمستوى اللائق به، كما أرجو أن يفيد قراؤها مما يتضمنه من قيمة بالغة.

د. على فرغلي

الفصل الأول

مقدمة

جرى مؤخرا منح عالم فلك فنلندى جائزة قيمة نظير قيامه بتأليف كتاب يستخدم وحدة المعرفة بالعلوم الطبيعية لبناء قصة عن ماهية البشر، ومن هم غيرنا من الأجناس ممن قد يكونون قيد الحياة. وهذا الكتاب لمؤلفه إيسكو فالتا أوجا Esko valtoja وكان عنوانه "داخل المنزل في الكون (2011)"، يتناول أسئلة أساسية مثل "من أين جئنا" ؟، إلى أين نسير؟"، "ما مغزى وجودنا؟" وينتقل المؤلف ليقطع مساحة واسعة من الفلك إلى البيولوجي، اقتداءً بالمؤلف الذي أحدث هزة عالمية "تاريخ مختصر للزمن" هاوكنج Hawking ١٩٨٨.

وكثيرا ما أثار حيرتي السبب الذي حال دون ظهور كتب مشابهة عن العلوم الاجتماعية، كتب تسعى إلى إجمال مختصر وبطريقة تخلو من التعقيد، لما نعرفه من أهداف بحوثنا ولا بأس من بعض التكهنات الشخصية المستندة إلى أسس إمبيريقية عن المستقبل وما الذي يحمله الغيب لنا. أم هل توجد مثل هذه الكتب؟ الواقع أنه توجد كتب تمهيدية عن التطورات الحاصلة في تخصصات مستقلة مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجي أو علم النفس، إلا أنها في الأغلب تقوم بإبلاغ القارئ بالأساليب المختلفة والاتجاهات النظرية بدلاً من إظهار أي وحدة بين هذه الأمور. ويبدو أنها تردد ما يقال دائمًا من أن العلوم الاجتماعية لم تحقق بعد مرحلة التطور التي أسماها توماس إس كوهن (Tomas S kuhn 1970) العلم الاعتيادي بمعنى أن العلماء ليسوا ملتزمين بمنظومة واحدة تجاه قواعد ومعايير مشتركة بالنسبة للممارسة العلمية.

. وأحد البراهين على أن العلوم الاجتماعية لم تشهد التطور المأمول والالتزام تجاه هذه المنظومة المشتركة هو وجود وجهات نظر مختلفة حتى بشأن ما هي التخصصات التي يجدر تعدادها ضمن العلوم الاجتماعية. وعلى سبيل المثال فالشائع هو عمل تفرقة بين العلوم الاجتماعية والإنسانيات، الأمر الذي يعني أن تخصصات مثل التاريخ واللغويات والآداب والفلسفة منفصلة عن العلوم الاجتماعية مثل الأنثروبولوجي والعلوم السياسية وعلم النفس والاجتماع. وتختلف التخصصات التي أشرنا إليها في هاتين الفئتين من دولة لأخرى ومن جامعة لجامعة أخرى. ومصطلح "علوم إنسانية human Sciences" من الشائع استخدامه للتغلب على هذا الانقسام، فإن مصطلح "علوم اجتماعية" أحيانًا ما يستخدم أيضًا كمصطلح عضوي ليشير إلى تخصصات ليست علومًا طبيعية. وبسبب نوعية التدريب الذي تلقيته والخلفية التي أحملها في مجال علم الاجتماع والدراسات الإعلامية فسوف أركز في هذا الكتاب على الحديث عن العلوم الاجتماعية، ولكن بسبب جهلي بالعلوم الإنسانية الأخرى فإنني أفترض أنه على مستوى أي تركيب عام لما نعرفه الآن عن موضوع الدراسة، فلن يكون هناك اختلاف شاسع بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية.

وخلافًا للقناعة السائدة فأعتقد أنه أسفل سطح مدارس الفكر الاجتماعي المتعارضة والتقاليد البحثية، توجد قاعدة مشتركة من المعرفة عن غاية العلوم الاجتماعية؛ هذه الغاية سأطلق عليها الواقع الإنساني. وأحد أسباب كتابة هذا المؤلَّف هو معرفة الشكل الذي يبدو عليه مخزون المعرفة من العلوم الاجتماعية فيما يتعلق بهذه الغاية، والطبيعي هو أن النتيجة سوف تعكس وجهة نظري الشخصية وتفسيري للأرضيات الأساسية المتفق عليها في العلوم الاجتماعية. وبناء على ذلك فإنني أقترح بعض الأفكار عما يمكن قوله عن الواقع الإنساني[١]. وذلك هو دافعي للكتابة عن مقدمة عامة في العلوم الاجتماعية، ولما سيتضح في ثنايا هذا المؤلَّف. ورغم تناول

الكتاب للنظرية الاجتماعية والثقافية، فقد تجنبت الصياغة الموجودة بكتب النظريات التقليدية التي يقوم مؤلفوها بتقديم نظريات متعارضة وانتقادها ثم يشرع هؤلاء في تقديم نظرياتهم، والتى تختلف عن النظريات السابقة. وبدلاً من ذلك قمت بتبني صوت انتقائي يتجاهل الاختلافات بين المعسكرات المتقاربة والتي تستعين غالبًا بمفاهيم مختلفة لصياغة قضايا متشابهة ولكن بطريقة مغايرة قليلاً وبتأكيدات مختلفة. وعندما يكون هناك مفاهيم مرتبطة على نحو وثيق والتى تسعى لتوضيح شيء واحد فإنني أستخدمها كمرادفات. إضافة لذلك فإنني أقوم بإدخال وجهات نظري بالإشارة إلى أن تناقض النظريات هو ما يجعلها تبدو مناقضة لبعضها بعضًا ومن ثم لا تعدو كونها نظريات متعارضة. ومثل هذه الانتقائية غالبًا ما تلقي الاستنكار لأنها بمثابة تعبير عن الكسل الفكري. فالمأمول أن أي صاحب نظرية سويّ قادر على تقديم بناء نظري يخلو من مثل هذه المتناقضات. واختياري برغم ذلك ليس جراء الفشل في التوصل إلى نظرية تتصف بالثبات بل وجهة نظري هي أن التناقضات غير المتوافقة والشواذ، تنتمي إلى الواقع الإنساني، وهذا الواقع متغير الألوان ومراوغ على نحو يجعل المرء يصفه كنظام نظري خالٍ من المتناقضات فيما لو جرى تجاهل الجوانب الأساسية من الكيفية التي يعمل بها الواقع الإنساني.

وهناك سبب معين يدفعني للحديث عن الواقع الإنساني؛ فحيث إن هذه مقدمة للمعرفة بالعلوم الاجتماعية فالاختيار التقليدي هو الحديث عن الواقع الاجتماعي أو عن المجتمع الإنساني. ومع ذلك فرغم أن الجماعات الاجتماعية ذات التنظيمات الواسعة النطاق والأكثر تعقيدًا مثل الدول القومية، غالبًا ما تعمل كأشياء ووحدات ملاحظة بالبحوث الاجتماعية، فإن موضوع المعرفة في العلوم الاجتماعية لا يمكن تعريفه بصورة مرضية على النحو السابق. فالحديث عن الواقع الاجتماعي يعني ضمنًا أن الأشياء المادية تقع خارج نطاق العلوم الاجتماعية الأمر الذي يؤدي إلى مفهوم مثالي للجماعات والتنظيمات الاجتماعية. وبالحديث عن الواقع

الاجتماعي فإنني أشير إلى الواقع الإجمالي الذي نواجهه ونعايشه كبشر. وهذا ليس مجرد كلمات ولا أفكار أو تفاعلات مع أناس آخرين يتكلمون، فنحن ككائنات حية نتعايش مع البيئة الطبيعية ونبني هذه البيئة في الآن ذاته. ورغم أن العلوم الطبيعية تستطيع، ولا بد، أن تستبعد تأثير البشر لدى تحليل قوانين الطبيعة وعملياتها، فإن علماء الاجتماع لا يمكنهم أداء تجريد مماثل يتجاهلون معه الواقع المادي. حتى وهم يتعاملون مع الأشياء التي لا تكاد تمس الأنشطة البشرية بأي صورة كانت مثل المجرات البعيدة للغاية أو الجزيئات متناهية الصغر التي تمثل الذرات جزءًا منها، فإن بحوث العلوم الطبيعية يمكن أيضًا تحليلها من منظور علمي اجتماعي، فلأن المعرفة ذات تركيب اجتماعي فإنها تعتمد على الخيال الإنساني؛ أي على ذكاء وقدرات الجنس البشري في التأمل بالواقع الذي يصادفه. وحتى لو اعتقدنا أن الأمر يحتاج إلى عبقري واحد استثنائي لكي يفسر ظاهرة مراوغة بشدة أو جانب من الواقع، فإن مثل هذه التفسيرات تصبح عديمة القيمة لو تعذر نقلها للآخرين باستخدام اللغة والتى هي جزء ضروري من الواقع الإنساني.

والطريقة التي جرى بها وصف الواقع الإنساني عاليه تعني ضمنيًا أن الواقع بكامله – بما في ذلك الواقع الذي تدرسه العلوم الطبيعية – ينتمي للواقع الإنساني. ومع ذلك فإن العلوم الاجتماعية مهتمة بالواقع المادي فقط من منظور معين. فمن ناحية نجد الواقع المادي أو إن شئت الدقة الطريقة التي يتم النظر بها إليه؛ يفرض شروطًا على الأنشطة البشرية والنظم الاجتماعية، وعلى الجانب الآخر فإن المعرفة عن الواقع المادي وممارسات اكتساب هذه المعرفة واستخدامها هي عناصر ضرورية في تكوين إنتاجنا اليومي للواقع البشري. وعلى هذا فنحن بوصفنا علماء اجتماعيين مهتمون بالواقع المادي طالما أنه يلعب دورًا مباشرًا أو غير مباشر في الفعل الاجتماعي. وبطرق عديدة فإن الظروف المادية تؤثر بالضرورة على الفعل الاجتماعي ولكن وعلى الجانب الآخر فإن النظم الاجتماعية وأشكال المعرفة التي

يكتسبها البشر، تؤثر، أو تضع الشروط لفهم الواقع المادي. وعنوان هذا الكتاب "النظرية الاجتماعية والواقع الإنساني" يعبر عن هدفي الرئيسي، ألا وهو "مناقشة الخصائص الأساسية للواقع الذي نواجهه كبشر في حياتنا اليومية".

وفي هذا الكتاب فإنني سأقارب عالم العلوم الاجتماعية من منظور معين مؤكدًا على جانب واحد أعتقد أنه ذو أهمية قصوى في جعل الواقع الإنساني موضوعًا مثيرًا للمعرفة. إذ تمثل الممارسات الروتينية الجانب اللاشعوري من الثقافة، أو غير الاستطرادي منها، المعقل الرئيسي للنظام الاجتماعي، وهي أيضًا السبب الذي يجعل بني البشر على قدر كبير من النجاح في التأقلم مع الظروف المتباينة. بما يتم تخزينه من معرفة الأجيال السابقة والحالية وخبرتهم في لغة وأنماط سلوكية مؤسساتية؛ ومع ذلك فنحن أبعد ما نكون عن بلوغ مرتبة السوبر كمبيوتر المتحرك لأننا قادرون على تطبيق هذه الخبرة بصورة لا واعية أي باتباع الممارسات الروتينية.

وهناك أيضًا التفاعل المستمر بين الممارسات الروتينية والانعكاسية؛ ففي كل مرة نصبح فيها واعين انعكاسيًا بأحد الأشياء، فإننا نقوم بخلق ذلك الشيء كموضوع جديد. إنه لمن المفارق أن يكون الواقع الإنساني الذي نعيشه هو عالم أحلام من صنعنا بصورة جماعية يتم تغييره من حيث المبدأ بكل حركة أو بنت شفاه صدر عن أي منا. وبسبب من هذا الطابع الخيالي فإن هذا الواقع الإنساني يعمل بوصفه مصدرًا هائلاً للذكاء الإنساني.

ولكي أعطيك فكرة أفضل عن هذه المتلازمة الأساسية، سأقوم بتقديمها على نحو تفصيلي أكثر وسوف أبدأ بشرح السبب الذي يدعوني إلى القول بأن الروتين والسلوك اللاواعي ثقافيًا، هو السر في نجاح الجنس البشري.

الذكاء الإنساني والقدرة على التأقلم

من الطبيعي كبشر أن نشعر بالرضا عن الذات، وأن نغالي في تقدير الـذكاء الإنساني، فإنه لا سبيل لإنكار أن البشر هم أكثر الأجناس نجاحًا في التأقلم مـع جميـع أنواع البيئات. والتقدم الذي طرأ في الفيزياء – مثلاً – والذي أسفر عن هبـوط البـشر على سطح القمر، ما هو إلا مجرد مثال واحد يبين تلك القدرة البشرية علـى التـأقلم. والجسم الإنساني نفسه غير قادر على الحياة في الظروف القاسية غير المحتملة ولكننـا قادرون على حماية أجسامنا واختراع أجهزة تمكننا من التأقلم. أما التـأقلم الاجتمـاعي والثقافي فهو مكون آخر بتلك القدرة البشرية على التأقلم، ولكنها تحمل تبعات إيجابيـة وسلبية. وتلك القدرة اللامحدودة تقريبًا لبني البشر على استيعاب تنظيم حيـاتهم وحيـاة الآخرين بطرق غريبة بل وأحيانًا لا إنسانية، ترتبت عليهـا أهـوال عديـدة ومـذابح وانتحار جماعي وجميع أشكال الرق والعبودية والتحقير للبشر... إلخ.

وفي معظم الأحوال يتم الاقتراب من مسألة التأقلم الإنساني بإظهار الـذكاء الأخاذ للبشر، وهو ما يفسر بعدها قدرتنا على اسـتخدام أدوات وملابـس ومـأوى وتكنولوجيا القنص والفلاحة... إلخ. ومن ثم البقاء على قيد الحياة حتى في ظل أبشع الظروف وأقساها، وفي هذا الإطار كان يتم النظر إلى اللغة على أنها برهـان آخـر على الذكاء الوقاد للبشر، وكأداة إضافية تتيح حدوث تنسيق أفـضل بـين الأفعـال، ولنأخذ مثلاً تنسيق الأفعال الصادرة عن بضعة صيادين.

وقد قام عالم الأنثروبولوجي براد شور (Brad Shor 1996) بدمج الجـانبين البيولوجي والثقافي بالتأقلم البشري بالاهتمام بحقيقة أنه عند الميلاد فإن وزن العقـل البشري لا يتعدي ٢٥% من وزنه وهو بالغ في النهاية. ومعنى ذلـك هـو أن نمـو الجهاز العصبي لأي فرد يتم بناؤه جزئيًا على حـسب توجيهـات توفرهـا الثقافـة

المحلية. إذن فرغم أن الطبيعة هي التي تحدد التوجيهات بالنسبة للذكاء البشري فـإن الطريقة التي ينمو بها المخ ونوعية العمليات التي تم تصميمه للقيام بها، كله يتوقـف على الغذاء الذي يتلقاه هذا المخ.

وعلى أية حال فإن قدرة العقل البشري على تخزين المعلومات ومعالجتهـا في حد ذاته، لا يفسر تلك الخصوصية للجنس البشري، فرغم أن مخ الفرد أكبر من مخ أي من الكائنات الأخرى فإن قدرته لا تزال متواضعة للغايـة. وترجـع تلـك القدرة المذهلة على التأقلم والمرونة للبشر إلى الثقافة والمجتمع، وليست بحال نتاجًا لذكاء فردي منفصل. ولو أردنا المزيد من الدقة فإن ذكاء الجنس البشري يـستحيل أن يكون موضعه هو مخ أي فرد كائنًا ما كان، رغم أنه قد يحدث أحيانًا أن نعـزو الفضل – لسبب وجيه – في إنجاز معين مثلاً في العلوم أو التكنولوجيا لفرد واحد. فمع ذلك، وحتى في تلك الحالة، فإن التنفيذ والتبعـات الواسـعة المحتملـة لأحـد الابتكارات، يكون سببها الثقافة والمجتمع. ويتفوق البـشر علـى بـاقي الكائنـات الأخرى في التأقلم مع بيئتهم من خلال التعلم وتمرير المعلومات للآخرين بدلاً مـن اتباع أنماط سلوكية تم تشفيرها في جيناتهم الوراثية. ونحن قـادرون مـن خـلال الاتصال واللغة على تعلم أفكار جديدة ووضعها موضع التطبيق مثلاً فـي شـكل مؤسسات ومنظمات جديدة. إضافة لذلك فنحن باعتبارنا مبتكرين نقف على أكتـاف الأجيال السابقة ونحن دائمًا نعتمد على وننتقد ونستغل المفـاهيم والأفكـار التـي توصل إليها الأجداد وعدد من المعاصرين. وتلك الشبكة من الثقافة بما فـي ذلـك المؤسسات الاجتماعية والتنظيمات التي لا يكف البشر عن بنائها، هي الشكل الـذي يتم من خلاله تشفير أفكارنا ومعرفتنا ومعلوماتنا عن العالم وعن أنفـسنا بطـرق متنوعة تتراوح ما بين الممارسات الاجتماعية والبيئات المبنية وصولاً إلـى نظـم ورموز مختلفة ولغة في شكلين شفهي ومكتوب. ومقارنة بذلك فـإن المعلومـات المخزنة في العقول مهما كانت درجة ألمعيتها ضئيلة الأهمية لو جـرت مقارنتهـا بالتأقلم البشري.

ويختلف البشر عن الكائنات الأخرى في قدرتهم على تخطي الحدود المادية والذهنية للأفراد؛ فنحن نصنع وندير ونتأقلم مع ونخلق ظروفًا متنوعة مثل المجتمعات والثقافات ليس كأفراد مستقلين، وقد جرى تزويدها بمهارات وقدرات مستخدمه في التأقلم مع البيئات المختلفة، وإنما نتحرك كجماعات اجتماعية. وتعتمد تلك القدرة على التأقلم في البشر على مؤسسات اجتماعية والتى تقوم بتخزين المعلومات (مثل اللغة المكتوبة) والتى تقوم بالتفكير نيابة عنها (Douglas, 1986) من خلال الممارسات الروتينية.

وبطبيعة الحال هناك كائنات أخرى عديدة مثل النحل والنمل والأسود والقرود تبني مجتمعات، أو تصطاد في جماعات ولكن دون وجود لغة شديدة التطور فيما بينها ومن ثم لا يجري تخزين تجاربها ولا أفكارها بسهولة عبر الأجيال، ولا هي تتأمل تلك التجارب ولا تسعى لتطويرها أو رفض بعضها.

ترى ما الذي نعرفه حتى الآن عن الواقع الإنساني والذي يفسر تلك القدرة المذهلة للبشر على التأقلم؟ وكيف تسنى للبشر تحقيق كل هذا النجاح في التأقلم مع جميع أنواع البيئات ونتيجة لذلك استطاعوا غزو الكون والسيطرة عليه بأسره؟ هذه هي التساؤلات التي تسعى العلوم الاجتماعية للإجابة عليها. ورغم الاختلافات بين المعسكرات المتنافسة يركز العلماء الاجتماعيون على أن كل هذه الإجابات يستحيل العثور عليها في البيولوجي، وهذا السبب هو الذي دفعني في هذا الكتاب لمناقشة كيف أن القدرة على التوافق الاجتماعي والثقافى واللغوى، تستطيع تفسير التأقلم الإنساني.

وقد استطاعت العلوم مثلاً في مجال العلوم الطبيعية (الفيزياء) تحقيق إنجازات مذهلة في أوائل التسعينيات حين استطاعت الملاحظات الداعمة لما يطلق عليه نظرية "Big Bang" أو الانفجار العظيم والمتعلق ببدء الكون، أن تصل إلى

مرحلة الإجماع في الرأي في أوساط علماء الكونيات فإن العلماء أنفسهم أعربوا عن دهشتهم لهذا الكشف الذي يجعل بإمكانهم وصف تفصيلات اللحظات الأخيرة في بداية الكون، أو ما يمكن تسميته "بيج بانج"، وهي اللحظات التي استمر حدوثها ١٥ بليون عام تقريبًا من بدايات عمر الكون. وعلى سبيل المثال فإن جورج سموت قائد الجماعة البحثية بمعمل لورانس بيركلي يصرح عام ١٩٩٢ "بدأ الأمر كما لو كنا قد قاربنا على النظر إلى الله" (وردت في مؤلف شافر ١٩٩٦) (Schafer 1996).

عندما يجري مقارنة العلوم الاجتماعية بالعلوم الطبيعية، فالشائع هو التعجب بشأن قلة التقدم الذي حدث في نطاق هذه العلوم. وبينما استطاعت العلوم الطبيعية أن تصف وتفسر بطريقة تم التحقق من صحتها، أكثر الظواهر تعقيدًا الحاصلة في الواقع الذي يجري تحت الميكروسكوب الإلكتروني بالخلايا والذرات في الكون منذ بلايين السنين، فإن العلوم الاجتماعية لا تتفق فعليًا على نظرية واحدة، وقد جرى تفسير هذا الوضع المختل الشائع في العلوم الاجتماعية بحداثة عمرها النسبي مقارنة بالعلوم الطبيعية رغم أن العلوم الطبيعية الحديثة والعلوم الاجتماعية في الواقع جرت ولادتهما في توقيت واحد؛ أي في القرن السابع عشر.

ويثور السؤال عن السبب الذي جعل البشر قادرين على استكشاف واقع غير مرئي وبعيد، بينما هم عاجزون عن الاتفاق على أي شيء تقريبًا على نحو قاطع يتعلق بعالم الحياة الإنسانية والطريقة التي تعمل بها المجتمعات أو كيف تم إنشاؤها؟ هل هذه الحالة تثبت أن العلوم الاجتماعية عاجزة عن التطور؟ ألا يعطي هذا برهانًا على أن العلوم الاجتماعية لا تزال محدودة التقدم؟

وإذا ما أخذنا النموذج التنظيرى للعلم الطبيعي كمثال لمعايرة العلم الاجتماعي وتقويمه، فسيسفر الأمر حقًا عن مدى تأخر العلم الاجتماعي، ومع ذلك فهذا الاستنتاج قد تاهت منه نقطة مهمة وهي أن الموضوع ذاته - أي الواقع

الإنساني– مسألة بالغة التعقيد، فالمفاهيم والنظريات التي بموجبها يتم فهم الواقع الإنساني ليست قاطعة ولا سهلة نسبيًا، كتلك المفاهيم والنظريات التي تفسر الطبيعة لنا وإلا ما كنا استطعنا أبدًا فهم العالم الطبيعي على النحو الذي استطاع العلم الطبيعي القيام به. والواقع الإنساني عسير على الفهم الدقيق بسبب قدرة الفكر الإنساني على اكتساب المعرفة، والتزود بفرضيات دقيقة حتى عن الواقع البعيد للغاية وأصغر جزئيات بالذرة. ويرجع السبب في تلك القدرة الهائلة للفكر الإنساني إلى الطبيعة المعقدة للثقافة البشرية والحياة الاجتماعية. والفكر البشري ليس خاصية أفراد بل تقبع تلك القدرة أساسًا في اللغة والثقافة والشبكات الاجتماعية الأمر الذي يتيح التنسيق والتعاون بين الأفراد والجماعات والمؤسسات عبر المسافات وحتى بين الأجيال الماضية والحالية. والفكر البشري يلتحم في عقول البشر وهي العقول التي قد تكون قادرة على التوصل لتفسير الألغاز الصعبة؛ لأنها تعج بفكر تم إنتاجه جماعيًا للجنس البشري. ولقدرة البشر على التنظير وإعمال المنطق حيال الخصائص التي لا تصدق للطبيعة فإن الواقع الإنساني كأساس لهذا الإبداع لا بد أن يطابق في التعقيد موضوع الدراسة.

نحو نظرية اجتماعية للواقع الإنساني

ما الذي يتكون منه الواقع الإنساني؟ وما الكيفية التي يعمل بها بحيث يصبح قادرًا على تفسير التأقلم البشري؟ وأي نظرية اجتماعية للواقع الإنساني مفروض أن تتفق مع أو تفسر النظريات السابقة ونتائج البحوث الاجتماعية؟ وأقترح أنه ومن منظور معين فإن التعامل الجيد مع البحث الاجتماعي وتنظيراته يجب أن يتم من وجهة نظر تجميعية، أو دعنا نستعير عبارة أطلقها تالكوت بارسونز (1967: 722) "لنفتح ملتقى للكل في واحد"، وأقترح أن تكون هذه الأرضية المشتركة مكونة من

عنصرين: الأول، أنه ليس بوسع العلماء الاجتماعيين التجاهل المطلق للسلوك الاعتيادي باعتباره حجر الأساس للمجتمع رغم اهتمامهم الأوسع باللحظات النقدية في سلوك الأفراد. والثاني، أننا – وفي مناخ متفرقة – نعطي الفضل للغة في النقل للمعلومات وتنسيق الأفعال وتكوين الواقع الإنساني.

والمشكلة في هذا المشروع المقترح أن المعرفة ونظريات كل من العلوم الاجتماعية والإنسانيات، تشكل حقلاً ملغومًا السير فيه محفوف بالمخاطر، إذ وخلافًا للعلوم الطبيعية فإن مجتمع العلوم الاجتماعية لا يشترك في منظومة واحدة (Kuhn 1970) ولا في عدد معين من المبادئ التي تشكل الأساس الذي ترتكز عليه العلوم العادية، فلا يوجد مثلاً إجماع حول ما هي الأنواع من الكيانات التي يشتمل عليها الواقع الإنساني (C.F Kuhn 1970: 7). وليس الأمر وجود منظومات متعارضة والتي تقدم تفسيرات مختلفة للنتائج نفسها، بل الأمر هو وجود اتجاهات نظرية مختلفة أو مدارس فكرية لا تكف عن التسفيه والسعي لرصد أخطاء والقول بعدم ارتباط نتائج المدارس الأخرى وملاحظاتها والتهوين من وجهات نظرها ومجالات اهتمامها.

وعلى سبيل المثال فالنظريات البنائية المهتمة بالظاهر على المستوى الأكبر (الماكرو)، لا تلقي بالاً للتفاعل الحاصل على المستوى الأصغر (الميكرو) ولا بمظاهر اللغة ولا علاماتها، وهذا الفريق الأخير قد يجد أن النظريات على المستوى الأكبر (الماكرو) مضطرة. وأحيانًا أخرى يزعم رافد نظري صراحة أو ضمنيًا أن رافدًا آخر على خطأ في أحد الأمور، ولكن حين تجري المناقشة بين المعسكرات المختلفة فإنه وفي معظم الحالات ينتهي الجدل إلى أن الخصوم قد أساءوا فهم وضع نتائجهم وأهميتها. وعلى سبيل المثال نادرًا ما يسعى أصحاب النظريات البنائية إلى حماية أنفسهم من انتقادات أصحاب النزعة التصويرية

Constructionist بتقديم نظرية واقعية مضادة للغة، بل وبدلاً من ذلك: يدخلون في جدل مؤداه أن معسكر التصوريين قد بالغ في التركيز على أهمية التأثير الأيديولوجي للغة. وعلى نحو مشابه يمتنع أصحاب الإثنوميثودولوجي ethnomethodolgists عن تقييم ما إن كانت نظرية الماكرو صحيحة أم لا ويعاملونها على أنها شكل من أشكال الفهم للمجتمع.

كذلك فإن التقاليد المختلفة بالعلوم الاجتماعية تتعامل مع المستويات المختلفة من التجريد، فبعضهم ينظرون إلى موضوع دراستهم مثلاً "المجتمع الحديث" على أنه ظاهرة ذات خصوصية تاريخية، بينما آخرون مثل الحال في "العلوم السلوكية" مهتمون أساسًا بالنظريات الصالحة عالميًا عن السلوك الإنساني، ومع ذلك فالكتّاب غالبًا ما تعوزهم الدقة والوضوح بشأن مستوى التجريد الذي يتحركون عليه، أو الفرضيات التي نادرًا ما يتم صياغتها أو التعبير عنها بطريقة تفصيلية. وبدلاً من ذلك فإنه في الأدبيات كثيرًا ما يعمد علماء الاجتماع والأنثروبولوجي إلى طرح نقاط عن ظاهرة ذات خصوصية ثقافية وتاريخية، بينما نتائجهم العالمية لا يمكن فهمها إلا بتحليل الأرضيات التي تستند إليها آراؤهم.

وهناك بضعة أسباب لهذه الحالة الضبابية التي تعتري مجال العلوم الاجتماعية، أنه وعلى سبيل المثال: فلكي ينأى هؤلاء العلماء بأنفسهم عن الانزلاق إلى نظريات أو تقاليد متضاربة أو متماثلة جزئيًا، فإن المنظّرين على اختلاف هويتهم يعمدون إلى استخدام مصطلحات مختلفة في الإشارة إلى المفاهيم نفسها تقريبًا. والسبب الجزئي في ذلك أنه في لغة العلوم الاجتماعية توجد أدوار أكثر تستند إلى نفس العبارة الواحدة نفسها عما هو الحال في العلوم الطبيعية، فهو دائمًا جزء من موضوع الدراسة، وعلى الجانب المقابل اللغة، ما يسمي "إيحاءات اللغة" أو "لغة اللغة" Metalanguage و"ميتا" اللغة، هذه، هي الوسيلة التي من خلالها يتم توصيل نتائج البحوث في أوساط العلماء وإلى الجماهير على عمومها. ومعنى ذلك

أن نتائج البحوث تحمل تأثيرات مختلفة على موضوع البحث، فلو حدث ولقيت نظرية علمية عن السلوك الإنساني أو الحالة النفسية القبول والارتياح من الجماهير؛ فإن مفاهيمها بلغة "الميتا" تصبح جزءًا من ملكية مشتركة ونظريات شعبية وأفكار يتسنى للأفراد بواسطتها تفسير أفعالهم والأفعال الصادرة عن الآخرين، ولذا فمهما كانت صحة المفاهيم اللغوية وقدرتها على وصف السلوك الإنساني وشرحه والفعل الاجتماعي في المقام الأول، فإن المفاهيم التي جرى تبنيها بواسطة المجتمع سوف تصبح جزءًا من موضوع العلوم الاجتماعية. وعلى سبيل المثال فإنه لما أصبح من الشائع النظر إلى الإفراط في شرب المسكرات على أنه علامة على الإصابة بمرض أطلق عليه الإدمان، تمثلت ردود الفعل الصادرة عن الآخرين في النظر إلى المشروبات الكحولية على أنها خطر داهم أو في بناء مؤسسات علاجية وكل ذلك مشتق من مثل هذا التعريف للمشكلة، والذي أصبح جزءًا من واقع اجتماعي مؤلم. وفي المجتمعات الإنسانية يكون للغة خاصية تأويلية أو حالة معرفية مزدوجة (Alausutari, 1992 a).

والسبب الآخر للحالة الضبابية التي عليها العلوم الاجتماعية، هو أن الباحثين في معظم الأحوال يسعون إلى المحاباة والتحيز بوعي في الأحداث التي يقومون بتحليلها لأول وهلة. وفي معظم الأحوال يكون مصدر الإلهام للتحليلات عن الظواهر الاجتماعية مختلطًا مع أشكال مختلفة من النقد للترتيبات الاجتماعية الموجودة. ولدى الاضطلاع بهذا الدور فإن العلماء الاجتماعيين يكونون قد تركوا تأثيرهم على الواقع الإنساني الذي ناقشوه؛ لأن بياناتهم عن الواقع الاجتماعي هي في حقيقتها تدخلات في أشكال روتينية للفعل والفكر، وفي الأشكال التي يمثل الواقع الإنساني جزءًا مما يتم التأمل فيه.

ومعظم البحوث الاجتماعية والفكر يوجه الاهتمام المفرط إلى إعمال المنطق والتركيز على الأشكال المحلية والتاريخية من الواقع الاجتماعي الذي قام

بالابتعاد المجرد عنه والانفصال عن أساسه الثقافي. وقد جرى النظر إلى الحقــائق الاجتماعية كما لو كانت حقائق طبيعية منفصلة عنها ولا تتأثر بالأفكــار المتعلقــة بها. وقد عمد العلماء إلى استخدام مصادرهم التفسيرية المدفوعة بعوامــل ثقافيــة، لتصنيف السلوكيات والمؤسسات ثم طرح نظريات عن الآليــات التــي بواســطتها ترتبط بعضها ببعض. وباستعارة الصور البلاغية من مناحي الحياة المختلفة فــإن المجتمعات تكون قد امتزجت مع كائنات وماكينات وروايات أو ألعاب ومباريات.

وفي السعي لفهم علمي للمجتمع صار الموجّه للعلماء الاجتماعيين اهتمامات ثقافية تاريخية، فعلى سبيل المثال كان علم الاجتماع الكلاسيكي معنيًّا منــذ نــشأته الأولى على وجه الخصوص بالتكامل الاجتماعي، والذي ساد الشعور بأنه يتعرض لخطر داهم بفعل المد الصناعي واقتصاد التبادل الرأسمالي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. واستكمالاً لتقاليد الفلسفة الأخلاقية والفلــسفات الفرنــسية لعــصر التنوير، أراد كارل ماركس وماكس فيبر وإيميل دور كــايم وجــورج زيمــل، أن يفهموا ما يدور من حولهم في المجتمع، والسبب في تغيــر الأنمــاط الاجتماعيــة وكيفية حدوث هذا التغيير في المجتمعات الأوروبية المتقدمة، وما الذي أبقى علــى هذه المجتمعات المتغيرة دون انفراط؟. وإضافة لذلك، ففي تركيزهم على الجوانــب المختلفة من الواقع الإنساني في نظرياتهم، صار هؤلاء المنظرون جزءًا من الخيال السياسي في عصرهم، إذ بالنسبة لدور كايم فإن الخلاص من الفوضى والتنــاقض بدا في أن سبيل الخلاص هو في الأخذ بأخلاقيات جديدة ونواميس أخلاقية وقواعد مغايرة، بينما شعر ماركس أن الشكل الرأسمالي في الإنتاج سيترتب عليــه حتمًــا تناقض وصراع حتمي بين طبقات المجتمع العاملة وبين الرأسماليين؛ حيــث رأى ماركس أن ذلك سيؤدي في النهاية إلى اندلاع ثــورة ومــيلاد مجتمــع اشــتراكي وشيوعي، بينما سيتم حل التناقضات بين العمال والرأسماليين فــي أعقــاب تلــك الثورة، ويعيش الناس في مجتمع أكثر انسجامًا يشابه الصورة التي رسمها ماركس للمجتمعات القديمة التي سبقت ظهور الرأسمالية.

ومنذ العصر الذهبي لعلم الاجتماع مع مقدم القرن العشرين وعلماء الاجتماع الذين توافدوا لاحقًا تراودهم خواطر وهواجس لا تنقطع عن الطبيعة الميتافيزيقية للنظرية الاجتماعية. ورغم أنه من الواضح عن الباحثين الاجتماعيين والمنظرين أنهم قد يكونون أكثر نجاحًا في تفسير الظواهر والتطورات الاجتماعية والتنبؤ بها، فإنه كان أوضح بكثير؛ أن النظريات الاجتماعية الهائلة لم يكن مقدرًا لها أن تعلو عن مجرد تناول الأشكال العابرة والوقتية للحياة الاجتماعية؛ فمفاهيم مثل البناء الاجتماعي والمعايير الاجتماعية أو الشخصية ليست لها مرجعية في الواقع الملموس خارج نطاق اللغة رغم أنها تنعم بواقع لا شك فيه بوصفها حقائق اجتماعية وتركيبات يشير الناس بواسطتها داخل العلوم الاجتماعية وفي أحاديثهم العامة، إلى كيانات مختلفة استطاعوا تعريفها والتعرف عليها بطرق معينة. وبالقيام بذلك فإن مثل هذه التركيبات تصير حقيقة واقعة في عواقبها الاجتماعية حين يتم على سبيل المثال تنظيم السياسات الاجتماعية واستهدافها بالاعتماد عليها كخرائط يستهدي بها الواقع الإنساني.

وقد حاولت بضعة تقاليد اجتماعية على مستوى الميكرو في الفكر الاجتماعي وبطرق مختلفة الهروب من الميتافيزيقيا التي تكتنف العلوم الاجتماعية، وعلى سبيل المثال فإن علم الاجتماع الظاهراتي (Phenomenological Sociology) ينظر إلى الواقع الاجتماعي ليس بوصفه واقعًا موضوعيًا، بل واقعًا بين الأشخاص ذا دلالات اجتماعية. ومع ذلك يستنكر مؤسس الإثنية المنهجية هارولد جارفينكل Harold Garfinkel محاولات هذا الرافد المعنيّ بالظواهر، لتفسير الدلالات والمعاني لأنه ووفقًا لجارفينكل فذلك معناه أن المرء يحاول النظر داخل عقول البشر. وبدلاً من ذلك يقترح جارفينكل أننا من الأفضل أن نركز على دراسة الطرق الإثنية أو الأساليب "ethno – methods" التي بواسطتها يفسر الناس بعضهم بعضًا ويحققون فهمًا مشتركًا لما يدور من حولهم. وتستنكر طائفة التحليل المحادثي

للمنهجية الإثنية Ethnomethodaligical Conversatin analysis (CA) بدورها مشروع جارفينكل الخاص بالأخذ في الاعتبار للتفاعل وترى أنه "ستارة" تبرز من ورائها الطرق التي تحتكم إلى المنطق (Schegloff a 1992: xviii) وبدلاً من ذلك فإن التحليل الثاني يعامل المحادثة على أنها الموضوع الرئيسي للدراسة ويستخلص نتائج عن الآليات (أي الكلمات وغيرها من التمتمة أو الإيماءات) التي بواسطتها ينتج الأشخاص المشاركون في محادثة ما مفاهيم بين الأشخاص عما بداخلهم وعما يقومون به.

ومع ذلك لا مفر من سجن اللغة، فمهما حاول علماء الاجتماع الانفصال عن التفاهمات التي يتوصل إليها الأعضاء بالمجتمع – إذا ما أرادوا لوجهات نظرهم عن التفاعل الاجتماعي أن تكون ذات مغزى لجمهور القراء – فإنهم في النهاية سيصبحون جزءًا من جملة المفاهيم التي يستطيع بواسطتها الأعضاء تفسير الواقع الاجتماعي. إضافة لذلك فلكي تصبح قادرًا على استخلاص ملاحظات عن الأشياء التي يقوم بها الناس بآليات محادثة مختلفة فلا بد أن يعترف الباحثون بأنهم يفهمون المحادثة الجارية. وعلى الجانب المقابل فلو أن علماء الاجتماع توصلوا فعلاً إلى تلك النتائج عن الواقع الاجتماعي والتي يتعذر إعادة دمجها في الحزمة دائمة التغير من الأفكار عن هذا الواقع، فذلك معناه أن علم الاجتماع سيصير غير مفهوم على الإطلاق أو بعبارة أخرى عديم الجدوى أو مثيرًا للسخرية.

والمعضلة في العلوم الاجتماعية ليست في كون نتائجها ترتد عكسيًا (كتغذية مرتدة) إلى موضوعها بل المشكلة هي أنه في التنظير الواسع النطاق فإن الباحثين يفعلون تمامًا ما يفعله البشر لدى التأقلم مع البيئة الاجتماعية؛ فهم يميلون إلى معاملة التركيبات، التي يقومون بصنعها على أنها أشياء طبيعية لكي يستطيعوا التعامل مع حياتهم، وفي حالة التأقلم الثقافي تكون الموهبة الإنسانية الرائعة هي

التي تتيح لنا الشعور بالارتياح والتعاون في سلاسة. ونظريًا فهذا معناه أن صاحب النظرية وقع في شراك شبكة من صنع يديه. على الجانب المقابل فإن علماء ما بعد الحداثة أو أصحاب النزعة التصورية يواجهون خطر الوقوع في نوع آخر من الشراك، فلأنه صحيح أن أي نظرية جديدة أو فكرة عن الواقع الإنساني، قد يتم تبنيها بواسطة أناس عاديين ممن يحاولون التوصل لمنطق من وجود المجتمع والحياة الاجتماعية، فمن وجهة نظر غير محايدة على الإطلاق، فالظاهر أن أي نظرية لها درجة الصحة نفسها التي عليها أي نظرية أخرى. والظاهر أن القيمة الوحيدة لأي نظرية اجتماعية، هي مدى إسهامها في الأفكار والصور البلاغية التي يتصرف الناس ويفكرون في نطاقها بالواقع الاجتماعي. ولو لم تكن النظرية الاجتماعية سوى تدخل في الأطر التي من خلالها ننظر إلى تغيير الواقع الاجتماعي، فإن مسألة صلاحية أي اكتشاف تفقد مغزاها ويحل محلها مسألة الأخلاقيات سواء كان تدخل العالم الاجتماعي هو من أجل الخير أم إلحاق الأذى بالرفاهية البشرية.

وعمومًا فمن الواضح أن موضوع العلوم الاجتماعية يختلف عن موضوع العلوم الطبيعية، ومع ذلك فإن العلوم الطبيعية من الشائع استخدامها باعتبارها النموذج للبحوث العلمية الحقيقية. وانطلاقًا من وجهة النظر هذه؛ فلكي نعترف بالدور المعقد للغة والطبيعة التركيبية للظواهر الاجتماعية والثقافية فذلك معناه الدفع بالعلوم الاجتماعية إلى مسافة أبعد من هدف أي علم حقيقي عن المجتمع. وكرد فعل لهذه المعضلة فإن عديدًا من تيارات العلوم الاجتماعية تحاول مرارًا وتكرارًا خلق لغة ميتا (إيحائية) تحليلية وواقعية، وأن تختزل اللغة إلى مجرد قناة شفافة من خلالها يتم توصيل المعرفة عن موضوع الأبحاث والنظريات المتعلقة بها. وفي ظل جهود كهذه فإنه بالإمكان ربط الواقعية العلمية بالاعتقاد القديم في اليهودية والذي وفقًا له فإن البشر كان لديهم في البداية لغة أصلية واحدة عندما كان

هناك اسم حقيقي لكل شيء في الواقع ثم بعدها وبعد انقسام اللغات في برج بابل ضاعت اللغة الأصلية. ومثلما أراد والتر بنجامين Walter Benjamin (1989) فعله بماركسيته (أو مدرسة فرانكفورت) (Frankfurt school) فإن الفلسفة والواقعية العلمية تريد أن تستعيد اللغة الخالصة والنقية وأن تطلق على كل شيء اسمه الحقيقي وأن تكتشف القوانين التي تحكم هذا الواقع.

وانطلاقا من وجهة نظر السعي للتوصل إلى لغة أصلية فإن مداخل أصحاب النزعة التصورية تعتبر غامضة للغاية ومعقدة ونسبية وغير مفهومة. ورغم حداثتها فإن المحاولات الطموحة للتوصل إلى نظرية علمية إيجابية للمجتمع باءت بالفشل لأن أنصار الواقعية العلمية على قناعة تامة أن النظرية التصورية هي أسوأ احتمال. وفي مواجهة جميع المحاولات العبثية للعثور على قانون اجتماعي واحد يتخطى الشكوك الموجودة في المجتمع العلمي، فإن عديدًا من الباحثين لا يزالون يأملون في التوصل إلى نظرية اجتماعية إيجابية مكونة من قوانين مهيبة ومستقيمة والتي تستطيع تفسير الكيفية التي يعمل بها المجتمع. بعبارة أخرى لا يزال هناك بعض العلماء الاجتماعيين ممن يفترضون أنه يومًا ما فإن الظواهر الاجتماعية والسلوك الفردي ستخضع للتفسير بموجب قوانين بسيطة نسبيًا وذات صلاحية اجتماعية عالمية. وسوف يتم تفسير الأنماط السلوكية الفردية جزئيًا بعوامل بيولوجية وجزئيًا بموجب عوامل ثقافية أو اجتماعية. مع ذلك فهذه القواعد الجينية المبرمجة التي تعمل كإنسان إلى (روبوت) يفترض أن تكون قادرة على صدع هيكل الكون أو أصغر جزئيات في الذرات، والأمر بحق يحتاج إلى إله ليمنحنا الوسائل والفكر الذي يتيح لنا القيام بذلك.

على أنه وبدلاً من إنكار تعقيد الواقع الإنساني دعونا نتقبله باعتباره نقطة البداية للوصول إلى نظرية اجتماعية للواقع الإنساني. لقد ساقت المثالية الزائفة للعلوم الطبيعية العلماء الاجتماعيين عبر دروب خاطئة في محاولتهم لتجميع معرفة إيجابية عن الثقافة والمجتمع. ولا يصح على الإطلاق أن نقوم بتقليد شكل الآليات الميكانيكية

ونفترض أن الواقع الاجتماعي من الحكمة استيعابه من خلال معادلات رياضية أو قوانين سلبية تفسر وتتنبأ بالسلوك الإنساني. ومع ذلك فما يمكن أن نتعلمه من العلوم الطبيعية هو أننا لابد وأن نتقبل النتائج التي لا سبيل لإنكارها أو شرحها بطرق أخرى لأن الدور المعقد للغة والطبيعة التركيبية للواقع الإنساني هي الممثلة في تلك النتائج. وبدون رفض نتائج البحوث الاجتماعية على مستويات أخرى فإن أي نظرية اجتماعية للواقع الإنساني لا بد أن تدخل اللغة كجزء لا يتجزأ منها. وبدلاً من مجرد الدفع بأن خطوطًا معينة من المنطق والنتائج البحثية مضطرة أو لا داعي لها، فلا بد أن تكون أي نظرية اجتماعية قادرة على دمج هذه النتائج في نطاق النظرية. وبدلا من التنافس مع نظريات أخرى دون أساس للقيام بذلك، فبالإمكان مقارنة هذه النظرية المتكاملة بنظرية النسبية لأينشتين التي لم تسع إلى إلقاء الشكوك والتكذيب لنظرية الجاذبية لنيوتن، بل أشارت إلى صحة تلك النظرية في ظل ظروف معينة، والتي يحدث أن يتعرض لها البشر على كوكب الأرض.

وعلى نحو مشابه فلكي يتم صياغة نظرية اجتماعية للواقع الإنساني لا بد أن ندرك المستويات الوجوبية المختلفة التي تتمتع عندها العلوم الاجتماعية بأكبر قدر من المعرفة. وفي العديد من المجالات البحثية تتعامل العلوم الاجتماعية مع وقائع محلية محددة، وبوسع البحث الحالي أن يقدم نتائج بحثية صالحة. ومع ذلك يجب ألا نفترض أنه بالإمكان تجميع هذه النتائج العالمية بحيث تكوّن قائمة من الخصائص العامة للثقافة الإنسانية والمجتمع. ودائمًا ما يكون في متناولنا كبشر عدد محدود من الأمثلة عن التنوع والنسبية الثقافية. وليس ممكنًا أن يستنفذ هذا التنوع الماضي والحاضر المعروف في الأشكال الثقافية والاجتماعية القدرات البشرية وهذا بالضبط هو السبب الذي يجعل حريًا بأية نظرية اجتماعية أن تتحرك عند مستوى تجري فيه معالجة النظريات المحلية على أنها مجرد أمثلة على الطبيعة التركيبية والبناءة للواقع الإنساني بدلاً من التنظير لأنواع معينة من التركيبات والبناءات.

ترى هل يتعين بناء أي نظرية اجتماعية للواقع الإنساني من الصفر؟ وهل تحتاج إلى مزيد من الانتظار لكي يتم اختراعها؟ سيكون من قبيل البطولة الزعم بذلك وبعدها نمضي قدمًا لصياغتها، ومع ذلك فإنني أقترح أن المفهوم الشائع الذي يدعي بعدم وجود منظومة أو منظومات للعلوم الاجتماعية، ما هو إلا أسطورة وهمية نحرص على استمرارها. وبالنسبة للعلماء الاجتماعيين من المهم للغاية الحفاظ على الراديكالية والفردية في صورتهم الذاتية لدرجة الاعتقاد بأنه لا توجد نظرية "موحدة" normal science في العلوم الاجتماعية. مع ذلك فالحاصل أن الاتجاهات المختلفة في العلوم الاجتماعية جرى فصلها عن بعضها بعضًا بفعل المفاهيم المختلفة لدى الباحثين عن أدوارهم في المجتمع، فالبعض يقوم بتعريف جماعته على أنها فصيل من المنظرين، وآخرون على أنهم من الباحثين كمهندسين اجتماعيين أو أشياع ناشطين سياسيًا. ورغم ما تفتحه هذه المنظورات المختلفة من أدوار اجتماعية للواقع الإنساني فإنني أرى أن حتى المعسكرات المناوئة تتفق حول عدد من الأفكار أو ليس بوسعها إنكارها؛ إذن معنى ذلك وجود منظومة علوم اجتماعية.

وحتى نستطيع صياغة نظرية إيجابية للواقع الإنساني فلا بد أن نتجنب معاملة النقاط التي انتزعناها بعد عناء عن النسبية الثقافية بصورة سلبية باعتبارها عقبات، ولا يصح أن نتشح بالسواد والتشاؤم لأن التركيبيين والمحللين المفوهين في المساجلات الكلامية أوضحوا أن كل ما لدينا من معرفة تتكون في معظمها من مجرد بناءات وصور بلاغية نعيش عليها، وما هي إلا قصص مقنعة نسعى من خلالها لفرض النظام على الفوضى الضاربة. لقد استطعنا وبفضل القدرات الإنسانية تحقيق نجاح لا بأس به في الفهم المنطقي للكون من حولنا لذلك فلا داعي مطلقًا للانخراط في يأس مفرط لدى دراسة الواقع الإنساني. الفارق الوحيد هو أنه في تلك الحالة فإن موضوع الدراسة هو الواقع الإنساني ذاته؛ أي القاعدة المعيشية التي تمنحنا الوسيلة المفاهيمية لفك طلاسم العالم المادي وجعله منطقيًا.

ولو نظرنا بصورة إيجابية إلى هذه النسبية الثقافية والطبيعية البنائية للواقع الإنساني، فذلك معناه أننا ندرك أن هناك شيئًا ما نعرفه بالفعل ولا بد أن نقوم بالبناء على ما نعرفه. ولو كان الواقع الإنساني هو بناء اجتماعي ولغوي فكيف تم بناؤه وما الكيفية التي يعمل بها؟ والنقطة الواضحة الأخرى هي ملاحظة أن رغم كون الواقع الإنساني هو أحد البناءات فإنه في الممارسة الدنيوية الفعلية، فالظاهر أننا لا نلاحظ طبيعته الهوائية التي تخضع للهوى فمعظم البناءات والمعاهدات الاجتماعية تمضي كيفما اتفق. ودعوني أقوم بصياغة هذه النقطة المهمة بالقول إن الحياة اليومية والنظام الاجتماعي يقومان على اللاوعي الثقافي وعلى خطوط روتينية مسلَّم بها في الفكر والعمل، ومع ذلك مثل هذه الممارسات الروتينية الخفية يجري تأملها الآن ومرة أخرى، وقد جرى التعرف عليها وتعريفها مفاهيميًا ورفضها وتغييرها أو إعادة تجديدها حتى يتم التسليم بها مرة أخرى في أشكالها المعدلة. وإلى حد ما فهذا ما يقوم عليه الواقع الإنساني، وهذا هو المنظور الذي سوف أناقش من خلاله الجوانب المختلفة للواقع الإنساني في هذا الكتاب. »

الطبيعة البنائية للواقع الإنساني

مثلما أشرنا قبلاً فإن الواقع الإنساني هو على الأقل في درجة التعقيد نفسها التي نعرف بها الطبيعة، ويرجع السبب في ذلك إلى دور اللغة. ويتكون الواقع الإنساني من بناءات متراكمة على نحو بالغ التعقيد وهذا هو السر وراء قدرتنا على تخيل هيكل الوقائع التي لا نستطيع حتى أن نراها ناهيك عن التنقيب عنها من قريب. وبدلاً من رفض النظريات النسبية عن الطبيعة البنائية الكاملة للواقع الاجتماعي، دعنا نبدأ بالشك في أننا – حتى – لم ندرك جميع المكونات اللغوية والاجتماعية التي نأخذها على أنها أمر مسلَّم به كواقع مادي صعب.

وليس معنى ذلك القول بأنه كلما زادت جموع الأفكار زاد احتمال قدرتها على استيعاب شيء ضروري عن طبيعة الواقع الإنساني، لمجرد أن قولك هذا قد نشر في مرجع اجتماعي. وقد بين عالم الطبيعة الكمية الآن سوكال (Sokal 1996 a 1996 b) أن معظم كتابات ما بعد الحداثة والتي تصنَّف على أنها علوم، ما هي إلا هراء. وإدراك أن الواقع الإنساني عبارة عن بناءات فوق بعضها وإعلامات تشير إلى علامات أخرى أو صور بلاغية فوق بعضها، ليس معناه أن أي شيء مسموح به؛ لأن هذه الطبيعة البنائية للواقع الإنساني تمنحنا خيالاً قويًا فإن ذلك لا يعني أن نتخلى عن الدقة المتناهية لدى محاولة قول أي شيء معقول عن هذا الواقع.

كيف يتسنى لي أن أعرف أن الواقع الإنساني بالغ التعقيد؟ في جميع العلوم لا يوجد ما يسمى بالتأكيد القاطع وهو أمر يبعث على الارتياح ويمثل تحديًا في آن واحد. ولا يوجد سبيل آخر سوى الوثوق بملاحظاتنا التي لا يمكن دحضها وأن نبدأ في تكوين صورة تستطيع استيعاب جميع الأدلة التي نقوم بجمعها.

والغريب أن اللغة أو لغة تلميحات اللغة أي "الميتا" التي تقوم بها في النهاية جميع نظريات العالم، هي من أسهل وأكثر موضوعات الدراسة المثمرة. وتثبت جميع الأشياء التي نعرفها عن اللغة أن الواقع الإنساني معقد فعليًا.

ولنأخذ على سبيل المثال ما كشفت عنه النظرية السيميوطقية Semiotics بخصوص اللغة، فرغم أنه من الطبيعي في النمط الفكري النظر للدقة على أنها قائمة من الأسماء لأشياء حقيقية فإنه في الحقيقة الواقع ليس بهذه البساطة؛ فاللغة في حد ذاتها نظام مغلق بمعنى أن أي مصطلح يتم تعريفه بالاعتماد على مصطلحات أخرى. ورغم أن اللغة تشير بوضوح للملاحظات التي يقوم بها الإنسان عن واقع مادي، فإننا لو أمعنا النظر يستحيل أن نختزل اللغة إلى مجرد قائمة من الأسماء التي تطلق على

الأشياء في الواقع الخارجي. وهناك أنواع لا حصر لها من الملاحظات الصادرة عـن البشر تجاه الواقع ولكن أي مفهوم هو دائمًا أكثر من مجرد اسم مرتبط بأحد الأشـياء؛ لأن المفاهيم هي تجريدات ومصطلحات تشير إلى طائفة من الملاحظات التي لا تقبع في الطبيعة ذاتها بل يتم تشييدها اجتماعيًـا (Barthes Eco 1979, Soussure 1966) 1969 ومعنى ذلك أن اللغة تتكون من فئات وتصنيفات والتى تقوم بتنظـيم ملاحظاتنـا وتساعدنا أيضًا في عمل هذه الملاحظات. وقد اقترح إدوارد سـابير(1958) وبنيـامين وولف (1956) أن اللغة تنظم وتوجه ملاحظاتنا عن الطبيعـة وأن أعـضاء أي ثقافـة يتآلفون اجتماعيًا في عالم تنظمه المفاهيم التي أوجدتها أجيال سابقة. وقد ادعى الباحثان أن حدود خيالنا هي حدود اللغة. وإلى حد ما قد يكون الأمر كذلك ولكن يجدر بنا تذكر أن قدرة اللغة كأداة للخيال الإنساني غيـر محـدودة تقريبًـا، ويـستحيل اسـتنفاذها. وباستخدام هذه الأحاسيس والخيال والأدوات المفاهيمية، فإن الأفـراد يتوصـلون إلـى ملاحظات عديدة كل الوقت عن الواقع ويضعون أفكارهم في صورة كلمات وهو مـا يعني أحيانًا إعطاء دلالة جديدة لإحدى الكلمات أو إدخال مفهوم جديد كلية. وعندما يـتم استخدام اللغة على هذا النحو فقد يساور المرء انطباع خاطئ مؤداه أن اللغة مجرد أداة يقوم الأفراد بواسطتها بملاحظة الأشياء الطبيعية. وبطبيعة الحال نحن نفعل ذلك أيضًا، ولكن اللغة هي أيضا وسيلة للتفاعل وهناك العديد من المفاهيم التي تشير إلـى الأفعـال الإنسانية وإلى لاعبين ومؤسسات، وهي جميعا تفسر وتصف خصائص أنمـاط دائبـة التغير من التفاعل الإنساني ويتم في الأغلب ترجمتها ماديًا بوصفها بيئات مـن صـنع البشر؛ مثل المنازل والطرق وتكنولوجيا الاتصال.

ويعطي الدور الذي يقوم به المجاز والاستعارة والكتابة برهانًا آخـر علـى تعقيد اللغة وقد أوضح جورج لاكوف ومارك جولسون (1980) على نحـو مقنـع للغاية كيف أن كلمات مثل "دور" و"رحلة" أو "بناء" تستخدم كنماذج للتعبيـر عـن الأفكار وتنظيم التجربة والخبرة. واللغة مليئة بالمجاز فـإن الاسـتعارة والكنايـة

تمضي دون أن نلحظها بسلاسة بحيث أصبحت ميتة أو هاجعة وتؤخذ على أنها من المسلمات كما لو كانت الكلمات هي أسماء لأشياء في العالم الحقيقي أو كما لو كان الإطار الذي تشير إليه هو الإطار الأوحد والممكن فقط. ولتعرية الطرق التي يحاول بها متحدث التعبير عن حجة مقنعة أو يصف أحد الأشياء كما لو أن اللغة كانت شفافة، فالمرء بحاجة إلى استخدام التحليل البلاغي.

(Perelman198,Perelman and olbrechts tyteca 1971)

تفاعل الممارسات الروتينية والانعكاسية

إذا ما سلمنا بتعقيد الواقع الإنساني فالمفترض أن البشر لا بد وأن يكونوا أشبه بأجهزة كمبيوتر عملاقة ليستطيعوا الوجود في مثل هذا الواقع المعقد. ولأنه يستحيل توصيل مدلول حتى أبسط الأشياء دون استثماره مباشرة أو غير مباشرة لشبكة كاملة أو هيكل من المفاهيم التي تشير إلى مفاهيم أخرى مرتبطة به، فالمرء قد يعتقد أن الأمر يحتاج إلى معالج (بروسيسور) فائق السرعة وعملاق وذاكرة ضخمة للتعامل على نحو مُرضٍ في الحياة اليومية ناهيك عن المحادثات الفكرية التي تحتاج لقدرات عقلية خاصة. مع ذلك فالبشر، وهذا هو الأمر الذي لا يصدق عن البشر، يستطيعون التعامل مع هذا الواقع المعقد بيسر وسلاسة بل ودون أي حاجة للتأمل والانعكاس.

وبعد أن يتم ترسيخ الممارسة الاجتماعية وإعطائها طابعًا مؤسساتيًا institutionalizing سرعان ما يصير من المسلَّم به لدى البشر أنه متى جرى استثارتهم فسوف تتولد لديهم قناعات بأن الأشياء هي دائمًا على هذا الحال نفسه. ونحن نستطيع التعامل مع حياتنا اليومية وأيضًا التعامل مع اللحظات الفلسفية ليس لكوننا جميعًا أجهزة كمبيوتر خارقة، بل لأننا أشبه بحشرات المياه التي تستطيع

السير على سطح المياه دون عناء. وعلى نحو مشابه فنحن نتزلج على بحر الثقافة بحيث نستحث الأطر والمفاهيم المطلوبة في مناسبة معينة لكي نعثر على وجهتنا ونجد السبيل الذي نسلكه. ورغم أن التأقلم مع الظروف المتغيرة بواسطة المفاهيم والممارسات يتطلب درجة من الانعكاسية أو التأمل، فإننا سرعان ما نتعلم أن نأخذ الكثير مما يحدث حولنا على أنه من المسلَّمات وأن نخلق ممارسات روتينية للفكر والفعل. وبيئة الإنسان الطبيعية والاجتماعية بما فيها اللغة التي نستخدمها، تشتمل على طاقة شاسعة من التصنيفات ونقاط الاهتمام، ولكن أي ثقافة محلية سرعان ما تجعل من تلك البيئة موطنًا لها.

ووفقًا لما ذهبت إليه ماري دوجلاس (1991) فالموطن هو أي مكان يريد الإنسان أن يحتفظ فيه بالأشياء على نحو منظم، وبمفهوم كهذا فالثقافة هي موطن، نظام يحاول الناس الحفاظ عليه وسط الفوضى والهرج الذي يحفل به الواقع الإنساني.

وبهذا المعنى فقدرة البشر على التأقلم ترتكز أولاً على ممارسات روتينية والتي يتم تقطيعها بفعل التأمل لما يسمى اللاوعي الثقافي. وهذا اللاوعي الثقافي أو الجوانب الروتينية والمسلَّم بها من الفكر والسلوك، ليست لا واعية بمعنى تعرضها للكبح من الوعي مثلما يستخدم مفهوم الوعي واللاوعي في نظرية التحليل النفسي. فرغم أننا لا نعي هذا اللاوعي الثقافي فإن وجوده معروف جزئيًا لنا بمعنى أنه يشتمل على قناعات ضمنية تقوم عليها ممارساتنا الروتينية. وتجري استثارة الأنواع المختلفة من القناعات الضمنية فقط حين تكون هناك حاجة لها في موقف معين، على سبيل المثال لو كان التعاون السلس بين أطراف التفاعل يستوجب الفحص للفهم المشترك لما يجري.

وقد جرى صياغة الفكرة العامة للدور المحوري لما يسمى اللاوعي الثقافي الذي أوضحناه عاليه، وإن لم يجر تسميته كذلك، مرات لا تعد ولا تحصى في تاريخ العلوم الاجتماعية. وبهذا المعنى فإنه يشكل أحد العناصر في الإطار النظري

المشترك للعلوم الاجتماعية. ومع ذلك – ولأسباب متنوعة – فإنه لا يحتل موقعًا مركزيًا في النظريات الاجتماعية. على سبيل المثال في علم الاجتماع الكلاسيكي فإن "العادة" habit تعمل بوصفها مهمةً في كتابات إميل دور كايم وماكس وفيبر، ناهيك عن البرمجاتية الأمريكية، فإنه جرى استبعاد هذا المفهوم فيما بعد عن عمد من الهيكل المفاهيمي لهذا التخصص؛ لأن علم الاجتماع أراد أن ينأى بنفسه عن علم النفس السلوكي. (Camic 1986)

والواقع أن فكرة كون البشر يتبعون عادات بشكل بدهي هي واضحة وضوح الشمس وتتفق مع العالم الدنيوي القائم على اتباع العادة، لدرجة أن العديد من المنظرين الاجتماعيين تخطوها وإن أشاروا إليها على عجل واختاروا التركيز على النقيض لها وهو اللحظات الإبداعية للوجود الإنساني. وقد أراد العلماء الاجتماعيون أن يفسروا منطق الظواهر والمؤسسات الاجتماعية، ربما لكي يغيروا الطرق التي يتبعها الناس، الأمر الذي وجه الاهتمام من وجهة نظرهم إلى جوانب أكثر روعة من الواقع الإنساني. ولذلك فإن مفهوم الروتين لا يتم العثور عليه بسهولة في بنائهم المفاهيمي، ولنأخذ مثلاً كيف قام كارل ماركس بمناقشة العلاقة بين الواقع المادي والوعي الإنساني حيث يقول "في سعيهم للإنتاج الاجتماعي لحياتهم فإن الناس تدخل في علاقات محددة لا غني عنها ومنفصلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج، والتى تناظر مرحلة محددة من التطور لقواهم الإنتاجية المادية. ومحصلة هذه العلاقات الخاصة بالإنتاج تشكل الهيكل الاقتصادي للمجتمع وهو الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه الأعمدة السياسية والقانونية والذي يناظر أشكالاً محددة من الوعي الاجتماعي. ويقوم شكل إنتاج الحياة المادية بتشريط عملية الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية عمومًا. وليس الوعي لدى الناس هو الذي يحدد وجودهم بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم" (Marx 1970: 20-21). وبعيدًا عن الصعوبات المفاهيمية في فصل الحياة المادية أو الوجود الاجتماعي عن الوعي، وغرس علاقة سببية من الحياة

المادية للوجود الاجتماعي، فلو أن الوجود الاجتماعي يخلو من الوعي أو أن الفكر الواعي قد يعني أي شيء، فإنه يمكن تفسيره كما فعل ماركس بالإشارة إلى الممارسات الروتينية في الحياة اليومية.

وفي أوساط الفكر الاجتماعي الكلاسيكي قامت البرجماتية الأمريكية بإلقاء الضوء على دور العادة والاعتياد في الفعل الإنساني (Kilpinen 2000). وعلى سبيل المثال في تلخيصه لأحد الفصول عن العادة في كتابه "مبادئ علم النفس" يقول ويليام جيمس "العادة هي العجلة المحركة للمجتمع بل هي العامل المحافظ الأكثر قيمة، فالعادة وحدها هي ما يبقي علينا داخل نطاق المعتاد وينقذ الأطفال المحظوظين من الحسد المتأجج في صدور الفقراء الغيورين، وهي وحدها تمنع مناحي الحياة المنفرة من أن تصبح جرداء ومعزولة ولذا يرتادها من جرى تنشئتهم لتطأ أقدامهم هذه الربوع المخيفة، وهي التي تبقي على الصيادين والبحارة في وسط الأمواج خلال الشتاء القارص، وهي التي تبقي على عامل المنجم تحت الأرض وسط الظلمات دون أن يجأر بالشكوى، وهي التي تجعل أهل الريف يقنعون بالبقاء في أكواخهم الخشبية وبمزارعهم الموحشة طوال فترات تساقط الجليد، وهي التي تحمينا من غزو سكان الصحراء والمنطقة القطبية، وهي التي تسوقنا إلى الهلاك خلال معركة الحياة على خطوط مواجهة من صنع أيدينا، وهي التي تجعلنا لا نتوقف عن تلك المطاردة لنيل مغانم الحياة رغم رفضنا الاستمرار في هذه اللعبة، لكوننا لا نعرف سوى هذا الطريق باعتباره الأكثر ملاءمة لنا ولأنه فات أو لأنه البدء من جديد في انتهاج طريق آخر، والعادة هي التي تحول دون اختلاط طبقات المجتمع المختلفة. هكذا فعندما يبلغ المرء سن الخامسة والعشرين ترى السلوك المهني بحكم العادة وقد جثم بقسماته على معالم ذلك الممتهن للتجارة وعلى وجه الطبيب الشاب وعلى وجه الوزير صغير السن وعلى وجه المحامي القانوني الشاب" (James 1983:121).

مع ذلك، إضافة إلى الاعتراف بدور الممارسات الروتينية كعنصر محافظ، فإن التقاليد البرجماتية قد أظهرت بصورة حية للغاية كيف أن العادات جانب ضروري في جميع الأفعال الإنسانية وضرورة لا غنى عنها للأبد للإبداع. وهذا الجانب من مفهوم البرجماتيين للعادات يمكن النظر إليه – على سبيل المثال – في الطريقة التي يرى بها تشارلز بيرس الأبعاد باعتبارها الشكل الأساسي للإدراك والمنطق الإنساني وقد وصف بيرس "الأبعاد" (1951) Abduction على أنها ما يلي عام ١٩٠١:

"كلما نظرت خارج نافذتي في هذا الصباح من فصل الربيع الرائع أرى نبات الأزليه وهو في منتهى التفتح والإشراق لا .. لا .. أنا لا أرى ذلك رغم أن تلك هي الطريقة الوحيدة التي أصف بها ما أرى فهذا مجرد اقتراح .. جملة أو حقيقة ولكن ما أدركه ليس اقتراحًا ولا جملة .. ولا حقيقة بل هي صورة، والتي أجعلها مفهومة جزئيًا عن طريق إيراد الحقيقة وهذا البيان تجريدًا أما الذي أراه فهو واقع ملموس وأنا أقوم بالأبعاد بدرجة كبيرة وأعبر عما أرى في جملة. والحقيقة هي أن النسيج الكامل للمعرفة التي لدينا ما هو إلا فرضية بحتة يتم توكيدها وتنقيحها من خلال الاستقراء وليس بالإمكان تحقيق أقل قدر من التطور في معرفتنا بما يتخطى مرحلة التحديق الفارغ ودون اللجوء إلى الأبعاد(*) في كل خطوة".

إذن وفقًا لبيرس فإن استخلاص النتائج والاستنتاجات، لا يستند أبدًا إلى الاستقراء الخالص أو الاستنتاج المنطقي بدلاً من ذلك هناك دائمًا جانب من التخمين المحتكم إلى التعليم يلعب دورًا. وبسبب خبرتنا العملية الوفيرة في إدراك

(*) يرد المرادف "أبعاد" في قواميس اللغة للكلمة الإنجليزية "Abduction" كما يرد معها أيضًا معني الاختطاف أو الأبعاد عن المركز الأصلي كعملية فسيولوجية، ويعرض المعجم الفلسفي (مراد وهبة، الطبعة الثالثة، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٩) للكلمة بمعنى قياس احتمالي يطلق على أي استدلال تكون نتيجته احتمالية. (المترجم).

البيئة وفي إعمال المنطق على الواقع الإنساني فنحن أكثر براعة وإبداعًا مما تستطيع الكلمات وصفه. وهذا الإبداع في المنطق الإنساني يستند إلى العادة فدائمًا ما يستخلص العقل والجسد الإنساني الخبرة من الظروف، والاستنتاجات من تلك الظروف ومثل هذه المعرفة المتراكمة تتكيف مع عمليات معلوماتية مبنية على المعلومات والعادات والتى لا تكف عن التفاعل داخل عقلنا الواعي. ومثل هذه الممارسات الروتينية اللاواعية ثقافيًا تساعد عقلنا الواعي فهي تجعل الإدراك والفهم أمرًا ممكنًا. ولنأخذ مثلاً اللغة التي نستخدمها كوسيلة أساسية للاتصال فالحقيقة المتمثلة في أننا نستطيع الفهم الفوري لأي جملة بسيطة وأيضًا ننقل المشاعر من خلال تلك الجملة إنما يستند إلى حقيقة أننا قمنا بتخزين استخدامات كل مصطلح في ذاكرتنا وبدلاً من أن نقوم بالاسترجاع الواعي والمعالجة لهذه المعلومات في كل مرة تستخدم فيها الكلمة فنحن لدينا القدرة على الفهم على نحو روتيني للكلمة والجملة بكاملها دون اهتمام بتفسير ما يحدث من إجراء.

ومؤخرًا أثار دور العادات الاهتمام في النظرية الاجتماعية والثقافية وإن اتخذ ذلك مصطلحات متنوعة. فبالنسبة لميشيل فوكو Michel Foucault (1972-1973b) فإن المفهوم المناظر هو ما لا يتم التفكير فيه unthaught أو غير الاستطرادي Non discursive بينما ذكر بير بوردو (1977,199oa) ما يسمى بالعادات حين تحدث عن الاعتياد Habitus or doxa، وشرح بيتر. بيرجر وثوماس لوكمان (1966) البناء الاجتماعي للواقع بفعل الاعتياد والتأصيل للممارسات الروتينية والتى تمثل بالنسبة للأجيال التالية المعالم الواضحة للعالم بذاته. وعلى نحو مماثل أشارت نظرية البناء الهيكلي لأنتوني جيدنز (1984) إلى اللاوعي الثقافي بمفهوم الممارسات الروتينية. وفي نظرية التنظيم تقوم نظرية خلق المعرفة لنوناكا (1994) بصياغة أفكار مشابهة من خلال النظرية الحلزونية الدوامية التي تكون فيها المعرفة الضمنية المغروسة في الوعي العملي

قادرة على التحول إلى وعي استطرادي منطقي يتم وضعه في ممارسة روتينية مجددة. كما ناقش ستيفن تيرنمر (1994) أيضًا في نظريته الاجتماعية للممارسات النظرية الاجتماعية للممارسات مفهوم المعرفة الضمنية، ولكن بالنسبة له ولآخرين كثيرين كان المفهوم الأشمل والمظلة هو الممارسة. وقد ذهب الرأي إلى أنه في الوقت الحالي هناك تحول في الممارسة في النظرية الاجتماعية والثقافية (Schatzkiet al. 2001).

ولأن الاعتياد والتفاعل المتواصل بين الممارسات الروتينية والتأمل الانعكاسي هي في موقع القلب من منظومة العلوم الاجتماعية، فالواضح أن العديد من الأسماء والأعمال يمكن ذكرها في القائمة التي أشرنا إليها عاليه. وعلى نحو مماثل فستكون مهمة وتحتاج لجهد خاص محاولة مقارنة صياغات مختلفة على نحو منهجي من النظرية مع بعضها بعضًا، وإيضاح كيفية اختلافها عن بعضها. وبدلاً من ذلك دعوني أخط بيدي الأفكار الأساسية للدوامة الحلزونية الناتجة من الممارسات الروتينية وصولاً إلى التأمل ثم العودة مرة أخرى بالاقتباس مما ذكرته من بعض الأسماء الشهيرة في هذا الصدد.

ومثلما لاحظنا فإن بير بوردو يستخدم مفهوم (Doxa) لكي يشير إلى كون شاسع من المعرفة التي لا نقاش ولا جدل بشأنها على أساس ما يثور من حديث وجدل ومواقف للناس. ولأن الضرورة الشخصية والبرهان الذاتي بالعالم المنطقي يثبت صحتهما بفعل الإجماع الموضوعي حيال مغزى العالم، فإن ماهو ضروري يتم تقبله دون نقاش لأنه ورد دون نقاش (Bordieu 1977: 167).

وفي هذا الموضع يتحدث بوردو عن المعرفة، وفي قوله هذا يصبح من المبرر أن نتساءل: بأي منطق نستطيع التحدث عن المعرفة بينما نحن نتحدث عن ممارسات روتينية وعن اللامنطق؟ وهذا بالقطع ليس بمعرفة بالمعنى المعروف لدى المشاركين

ممن ينتظرون وضع هذه الممارسات في شكل كلمات تفسرها؛ لأن أي صياغة لها تحولها بالفعل وتنقلها إلى عالم المنطق، ولو حدث ذلك فإنها تغير من طبيعتها. وقد نستطيع التحدث عن "المعرفة المحلية" (Geertz 1983)؛ أي الحقيقة المتمثلة في أن الناس تتقن وتؤدي باستمرار وتكرر لممارسات معينة دون وضع هذه الممارسات في كلمات مفهومة أو دون أن يكونوا قادرين على إعطاء بيان عما يحدث فوريًا. وعندما يتوقف الناس عن تفسير هذه الأشياء فقد تصيبهم الحيرة أو الغضب لو أن أحدًا من الناس وجه سؤالاً غبيًا أو قد يلجؤون إلى ذخيرة هائلة من الكلمات المألوفة التي تدور في نطاق الأسئلة الموجهة دون الوصول لرد شاف.

ولدى الحديث عن الممارسات الروتينية أو اللامنطق فنحن نتعامل مع أمور اعتيادية خاضعة للملاحظة أو سمات سلوكية يتعذر الإفصاح عنها أو وضعها في كلمات. واللغة على درجة عالية للغاية من المرونة والثراء من حيث إمكاناتها لدرجة أنها تكون قادرة على التناول والحديث عن أي شيء ولكن دون الاعتراف بأنه ليس كل شيء يصلح للحديث عنه بدقة ولا يمكن وضع كل شيء في عبارات وكلمات لأننا لو حاولنا ذلك فلن تسعفنا الكلمات وسيتوه المضمون الأساسي بحيث تتحول أي صياغة أو أي منطق إلى مجرد اختيار، وبينما يفلح المنطق في توجيه الانتباه إلى وجهة نظر معينة فإن هذا المنطق ذاته سيفشل في الإمساك بجوانب أخرى محتملة ووجهات نظر قيمة ربما سيتم التطرق إليها في حالات لاحقة.

ومن منظور معين فإنه يمكن النظر إلى اللاوعي الثقافي على أنه نتيجة لعدم التوافق الذي لا ينتهي بين الأشياء والكلمات. وأى وصف لأحد الأشياء أو الأنشطة يكون قاصرًا وناقصًا من حيث عدم القدرة على استيعاب جميع الجوانب والتفصيلات الخاصة بهذا الشيء وحتى لو لم يكن هناك نقص وكانت هناك وفرة في الصياغات والتعبيرات عن أحد الموضوعات فيستحيل أن يكون هناك تطابق بين أحد الأفعال مثلاً وبين الوصف لهذا الفعل، أو أحد الأشياء أو المشاهد والوصف الذي نأتي به

لهذا الشيء أو المشهد. والكلمات التي نستخدمها ليست من اختراعنا فقد ورثناها من الأجيال السابقة ومن المجتمع اللغوي، وهذه الكلمات الموروثة تحمل معها تاريخها وسياقها المعين الذي تم استخدامها فيه سابقًا. إضافة لذلك فإن العناصر الذي تم بواسطتها بناء هذه الكلمات تركت آثارها فيها وهو ما أثر على الكيفية التي يتم بها الاتصال بواسطتها؛ على سبيل المثال فالاستعارة التي بواسطتها يتم تجسيد العديد من معانٍ يتردد صداها في الجمل المستخدمة بها. وفي عبارة ذات دلالة، يقرر ميشيل فوكو (1973 b:323): لقد تمت صياغتنا كموضوع للغة التي تمت صياغتها منذ آلاف السنين دون أن نكون هناك. ننسى تنظيمها، ومعناها نائم في الكلمات توقظه كل لحظة وسائط الخطاب Means of discours التي تم تشكيلها بدوننا لآلاف من السنين مضت، وهي لغة تنظيمها لا نستطيع الإمساك به ومعناها نائم نومة يتعذر أن نوقظها إلا كلما قمنا بتنشيطها لحظيًا بفعل المنطق والاستطراد.

وعلى الجانب المقابل لا يصح أبدًا أن ينظر إلى اللغة على أنها مجرد نظام ناقص للوصف. إن فعل إضافة أي شيء ما إلى خطاب أو محاولة المرء الوعي بشيء ما لم يلاحظه في السابق والتأمل به في هذا النطاق، دائمًا ما يكون عرضة للتغير، أو كوننا نحن موضوع هذا الشيء إنما يؤثر على موضوعات التفكير.

ونقلاً عن فوكو: فإن "الأمر الضروري هو أن الفكر، في حد ذاته وفي الكيفية التي يعمل بها، مفروض أن ينصب على المعرفة وعلى التحويل للوجود الذي نقوم بتأمله، وأى شيء يلمسه هذا الفكر مفروض أن يؤدي إلى تحركه الفوري فيستحيل أن يكتشف ما لا يتطرق إليه الفكر أو على الأقل يتحرك في اتجاهه أو دون أن يدفعه لمسافة أبعد، ودون أن يتسبب في جعل وجود الإنسان يتعرض للتغير بفعل تلك الحقيقة؛ لأن هذا الفكر ينتشر في المسافة الموجودة بين الناس" (Foucault 19736: 327).

وعندما يصبح أحد جوانب اللاوعي الثقافي فجأة موضوعًا للاهتمام التأملي، وعرضة للطرح في حديث ما، فإنه لا يعني أن الموضوع المجهول صار له اسمٌ فهو له ثقل صغيرًا أو كبيرًا على العالم المنطقي بكامله. وبطبيعة الحال فإن أي جانب من اللامنطق قد يتم ملاحظته والإشارة إليه مصادفة على سبيل المثال من قبل عالم لغويات مهتم بالاستعارة، ففي تلك الحالة يعد مثل هذا الاكتشاف غير مثير للاهتمام وسرعان ما يتم نسيانه، فإنه غالبًا ما يستثير التساؤل عن السبب الذي يجعل مثل هذا الشيء متصلاً وموجودًا دون ملاحظته وإطلاق اسم عليه. ذلك معناه أن الممارسات الروتينية القديمة موجودة وتمارس فعلها.

وعلى سبيل المثال، وضمن أمور أخرى، فإن علماء اللغويات والمتحدثين في اللغويات أمثال الفنلنديين، وحيث إن ضمير المفرد لا يشير إلى النوع (ذكر أو أنثى)، فقد كانوا على دراية بحقيقة أنه في الإنجليزية فإن الضمير (he) هو غالبًا ما يستخدم في الإشارة إلى كائن حي بشري في معظم الأحوال. ومع ذلك قامت حركة المساواة بين الجنسين بجهود لإيضاح أن هذه الممارسة فيها تحيز لجنس الرجال ولا بد من تغييرها بتجنب الإشارة إلى البشر بـ "هو"، و باستخدام "هو وهي" بدلاً من ذلك. ومن خلال هذا المثال جرت صياغة الموضوع الذي لم تجر ملاحظته في السابق من زاوية أخلاقية، ولذا تم حله بإدخال معيار اجتماعي، ونتيجة لذلك فإن إدخال تعبيرات جنسية يضيف جانبًا جديدًا من التأمل في استخدام اللغة على الأقل إلى أن تصبح القواعد الجديدة روتينية. والنتيجة الأخرى هي أن النصوص المكتوبة قبل هذا التجديد لقواعد اللغة الإنجليزية تلفت الانتباه إلى شكل الممارسة القديمة وتشير إلى وجود محاباة لجنس الرجال.

وفي الموضع الذي سيلي – ولأغراض تعليمية أساسًا – فقد اخترت الاقتراب من اللامنطقي non – discursive من منظور الاستعانة بشيء ليس ضمن فئة الوعي الثقافي سيصبح في دائرة الوعي ويتم بناؤه على نحو منطقي أو استطرادي

discursive، ولا يعني ذلك أن اللامنطقي خارج نطاق الثقافة مثل المنطقة غير المأهولة التي لا يقترب منها البشر أو مثل عالم معرفة جديد أصبح الناس على دراية به. ويجب أن نفكر في أن اللاوعي الثقافي ليس كمنطقة لم يرتدها أحد قبلاً بل كشيء كان معروفًا في السابق فإنه طواه النسيان. ولا أعني بذلك أن كل شيء تم تخزينه في ذاكرة ثقافة ما (فذلك قد يكون صحيحًا لو كنا نستطيع استدعاءه) إنما أقصد أن سلوكياتنا تستند دائمًا إلى ظروف جرى بناؤها اجتماعيًا على قناعات عن أنفسنا وعن بيئتنا وعلى السياسات والإستراتيجيات التي جرى تخطيطها لخدمة وظائف متنوعة ومجموعات من الأشخاص. وبطبيعة الحال فإن الخطط نادرًا ما تتحول إلى ممارسات على النحو الذي كان مقدرًا له الحدوث في الخطط الأساسية بسبب بسيط وهو أنه حتى لو كانت هناك خطة أساسية موضوعة بعناية فإن كل مشارك لا بد أن يقوم بوضع إستراتيجية وتطبيق ارتباطًا بالخطة الأساسية. بعدها تصبح الممارسات الفعلية التي تم التوصل إليها على أساس الخطط الواعية والقرارات ذات صفة "مؤسساتية" بمعنى أن بعض جوانب الممارسات تصبح روتينية، لقد أضحت واضحة بشدة للأذهان لدرجة لا تحتاج معها إلى أن تخزن في الذاكرة.

وعندما يصبح جانب من اللامنطق موضوعًا للاهتمام المتأمل ويتم إحضاره إلى دائرة المنطق discursive، فإنه لم يعد الموضوع نفسه، فالمنطق يمكننا من التعرف على الموضوع وأن نقوم بتشييد الطريقة التي ننظر بها لهذا الموضوع ويتم تحديد مكانه وموضعه بفعل الخطاب، غير أن المكان والموضع إنما يسهمان أيضًا في تغير الخطاب.

ولا يصح النظر إلى اللاوعي الثقافي على أنه كيان ثابت ذو محتوى معين، ولا يصح أن نفكر فيه على أنه قناعات ضمنية عن الواقع الموجود في الثقافة؛ لأن مثل هذه النظرة تعني أنه بوسعنا إجراء تحليل نفسي لأي ثقافة، وأن نجرد كل شيء خفي عن بصرنا، وكل شيء نأخذه باعتباره من المسلَّمات، فذلك معناه أن جميع

الحجب غير واضحة المعالم الخاصة بالعادة سيتم إزالتها وسيصبح كلٌ من المجتمع والثقافة شفافين كلية، وسنكون كما لو كنا نتحدث عن اللغة الحقيقية الأصلية التي كانت موجودة في السابق. وعلى قدر مراوغة هذه الصورة فهي مستحيلة ومضللة في طرق عديدة: فمن ناحية لا يصح النظر إلى القناعات الضمنية على أنها حقيقة يسهل الدخول إليها، لأن هناك واقعًا سريًا أسفل هذا السطح من اللاوعي ومعظم ما يدور كما لو كان حقيقة في الممارسات الاجتماعية هو وقائع تجري مشاركتها دنيويًا ومن السهل إماطة اللثام عن كنهها لو احتاج الأمر ذلك. وثانيًا إن ما يتم النظر إليه على أنه من المسلَّمات وما يتم حثه وانعكاسه على التفاعل الاجتماعي يتغير من لحظة لأخرى. وفي الحقيقة يمكن أن نقول إن جميع اتصالاتنا إنما تحدث على الحد الفاصل بين المسلَّمات المشتركة وتأملنا النقدي لها. والنقاط التي يعرضها الأفراد في اتصالاتهم دائمًا ما تستند إلى قناعات معينة لا يرقى إليها الشك أثناء مخاطبة الآخرين، والتحديث للمفاهيم المشتركة خلال التفاعل معناه أن قناعات ضمنية مختلفة يجري استثارتها باستمرار والتساؤل بشأنها، بل وإعادة بنائها، وتحليل اللاوعي الثقافي بأي ثقافة هو الصورة الخاطئة؛ لأن المنطق الضمني يتغير طول الوقت. وثالثًا إنه حين يجري التساؤل بشأن روتين بدهي فإنه لا يكون موضع انتقاد بالضرورة ولا يتحتم تبريره في نطاق المنطق نفسه الذي قام على أساسه في السابق، فالمنطق الأصلي لممارسة اجتماعية ما ربما يكون طواها النسيان منذ القدم بحيث إنه في الموقف الجديد فالمنطق الخاص بإضفاء مشروعية عليها مختلف تمامًا. وحتى لو كان المنطق الجديد والقديم متماثلين فلا بد أن نضع في الاعتبار أنه ولكي نستثير روتينًا هاجعًا فذلك بمثابة تدخل وجزء من موقف إستراتيجي جديد.

والتأمل المتعلق بروتين خاص بفعل ما أو استخدام لغة ما، ليس معناه أن جميع الأسانيد المنطقية قد تفككت أوصالها وتعرت أو طالتها الشكوك في آن واحد فذلك من المستحيلات تقريبًا؛ لأننا وكأشخاص قد تم بناؤنا من مثل هذه المكونات

الهاجعة، ولأن أي فعل ذي مغزى أو اتصال يستوجب موطئ قدم أو بعض الأسانيد التي تعد بمثابة الأرض الصلبة. وعندما تطول الشكوك روتين هاجع ومن ثم يصبح مرئيًا فذلك معناه تغير المؤسسة محل الشك حتى لو بدا أن كل شيء ظل على حاله من البداية. مع ذلك فإن هناك رد فعل ترتب على هز الثابت، وذلك معناه أن روتينًا هاجعًا أصبح موضوعًا واستثار الاهتمام. ونستطيع القول إن هذا الروتين انتقل من اللاوعي الثقافي ومن اللامنطق إلى حيز المنطق، لقد تم الإفصاح عنه بطريقة أو بأخرى.

وبطبيعة الحال يحدث الاجتراء على الموقف الطبيعي لأسباب متنوعة، فالأجيال الجديدة قد تعتنق عادات جديدة وتفرضها وتجلب سلوكيات تثير التساؤلات حول ممارسات روتينية قديمة، والاحتمال الآخر هو أن أحد الشعوب يتصل مع جماعات أخرى وهو ما يحدث نتيجة للهجرة مثلاً. والجماعات العرقية المختلفة تقترب بشدة من بعضها الأمر الذي يجعلها على دراية بعاداتها، وهي التي كانت تأخذها على أنها من المسلّمات، ولكن الآن يرون أن الأشياء ممكن إعادة تركيبها على نحو مختلف.

وأي رد فعل لتغيير تصرف خاطئ قد يأخذ أشكالاً مختلفة فأنت حين ترى أو تفعل شيئًا يخالف العادات الموروثة فقد يستثير ذلك مشاعر مادية، ولنأخذ مثلا بحالة اليهود الذين خالفوا قاعدة التحريم بعدم أكل لحم الخنزير قد يداهمهم الشعور بالمرض. وعلى نحو مماثل أوضح نوربرت إلياس (1978) أنه إضافة إلى عملية التحضر فالناس يتولد لديهم مشاعر الخجل أو الاستنكار على سبيل المثال لعدم استخدام اللغة المناسبة أو لدى رؤيتهم لسلوكيات غير متحضرة. ومثلما أوضح هارولد فينكل (1967) في تجاربه الإثنو منهجية فإن الناس تشعر بالغضب عندما ترى انحرافًا عن العادات المستقرة. وحين يحدث انفصال عن المعتاد الأمر الذي يلفت الانتباه إلى روتين هاجع وهنا يتعجب الناس إن كان المنحرفون أغبياء أم جهلة أم مرضى أو لديهم صفاقة أم أن لديهم أغراضًا ليست واضحة فورًا.

والتغير في العادات المستقرة يستوجب أيضًا وجود مبرر أو مسوغ مشروع لتلك العادات الجديدة. وأحد الاحتمالات هي أن الممارسات الروتينية القديمة يتم الدفاع عنها بالدفع بأن الأشياء جرى العرف على فعلها بتلك الطريقة لفترة طويلة. وتلك الحجة التي تدفع باستقرار التقاليد تشبه ما قام ماكس فيبر (1978 a) بوصفه على أنه سلطة التقاليد كأحد أشكال الهيمنة. والاحتمال الآخر المرتبط بذلك هو أن أي عادة أو سياسة يتم تبريرها أو استنكارها باستحضار مبدأ مقدس غير قابل للنقاش. وقد يرى البعض أن هناك عادات محددة تمثل ثقافة شعب أو أمة أو قد يتم تقديمها على أنها أساليب متحضرة. وعلى نحو مماثل قد يتم تفضيل أحد الأفلام أو الروايات عن فيلم أو رواية أخرى لأنه يخلق نوعًا جديدًا من التفكير أو يمثل شكلاً جديدًا بما يعني أن تجديد أو تطوير الذات هو المدلول المقدس للحياة. وقد يستند التبرير أو الرفض إلى أرضية أخلاقية بالدفع بأن مثل هذه العادة الجديدة صواب أو خطأ وأنه لا يصح التصرف على نحو معين. وفي تلك الحالة فإن المبادئ الأخلاقية المختلفة مثل العدالة والمساواة أو الحرية قد يتم استثارتها. ويرتبط بذلك أن إحدى الممارسات قد يتم تبريرها بموجب دعاوٍ قانونية رغم أنه قد يتم الإشارة إلى هذه الأخيرة باعتبار أنه من المخاطرة مخالفة القانون. وهذا الاستخدام الأخير هو مجرد مثال على حيز واسع من منطق المنفعة والعملية والعقلانية والذي في نطاقه قد يؤخذ مسلك معين أو ممارسة في الاعتبار. وفي الأغلب يتم الدفع بأنه من الأفيد للأفراد أو المجتمع ككل التصرف على نحو معين. وقد يؤدي المنطق الذي في نطاقه يتم التعامل مع سلوكيات جديدة أو قديمة في الحياة الاجتماعية إلى سياسات أو ممارسات مختلفة. ويمكننا في هذا الصدد تمييز المعايير الاجتماعية والطقوس والتغير في النظرة إلى طبيعة الوجود Ontology، أو النظرة إلى الكوينات Cosmology، وكذلك مبدأ الجبرية Coercion.

ويعد تفسير المعايير الاجتماعية أحد الطرق الممكنة للتعرف على الاحتمالات المختلفة في الاستجابة لموقف ما، ومنْ المحتمل أيضًا أن يمثل الجديد خيارًا جرت مناقشته على نحو شائع ومتواصل في النظرية الاجتماعية. فمبررات ظهور معيار اجتماعي قد تكون متعددة: فقد يكون هذا المعيار له ما يبرره من أسباب أخلاقية أو عملية. وعلى أية حال نحن نتحدث عن معيار اجتماعي يقوم أعضاء مجتمع ما بالتعبير عن موافقتهم أو رفضهم لاتباع قاعدة معينة. وقد يبدأ المجتمع أو طائفة ما من المجتمع بالدفاع عن الطريقة القديمة في فعل الأشياء وتنظيم الحياة بمطالبة أن يتم الحفاظ على عادات قديمة معينة والإبقاء عليها، أو أن يعاد بعث الحياة في ممارسات منسية تحت مسمى التقاليد. وقد يتم ذلك مثلاً تحت مسمى الهوية العرقية. وترتبط العادات المعينة التي يتم التشكك بشأنها بالناس أو ثقافة معينة أو قيم وتقاليد ولو حدث ذلك فإن أولئك الذين يريدون الحفاظ على هويتهم العرقية يتمسكون بالعادات القديمة، ومن الأرجح أن يقوموا بتربية أطفالهم على احترام العادة التي تثور حولها الشكوك. عندئذ يصبح ما جرت العادة على كونه ممارسات روتينية هاجعة والطرق المسلّم بها في القيام بالأشياء، مثل تناول الأشخاص الآخرين في الخطب وارتداء الملابس أو إعداد الطعام، وقد تحولت الآن إلى معايير اجتماعية. أما هؤلاء الذين لا يلتزمون بتلك العادات فقد يتم معاقبتهم بطريقة ما – مثل إدانتهم – فإن مخالفة المعايير أو التمسك بها هي التي تحظى بالاهتمام. وعلى ذلك فإن أتباع المعايير قد يتم تفسيره على أنه الحرص على الأدب والتنشئة السليمة أو التمسك بالتقاليد بينما مخالفة هذه العادات قد يتم النظر إليه على أنه نوع من السذاجة وقلة الآداب وسوء التربية أو التمرد، وحين لما يتم شرح روتين هاجع على أنه معيار اجتماعي فذلك معناه أن اتباع أو مخالفة ذلك المعيار يصبح موضوع الساعة وربما تدخل في ترميز أو وسم بعض الأشياء الأخرى.

وقد يصير اتباع قاعدة معينة بحاجة لأخذ شكل طقس أو شعيرة وفي حالة الطقس أو الشعيرة مثل خلع المرء قبعته قبل دخول مكان ما أو خلع حذائه أو غسل اليدين أو القدمين لدى دخول مكان ما، فإن مثل هذا الفعل يصبح مستقلاً نسبيًا عن المحتوى العملي للعادة، فالأرجل والأيدي لا يتم غسلها لكونها قذرة والقبعة والأحذية لا يتم خلعها لكون الحجرة حارة أو للحفاظ على أرضية الحجرة، وأحيانًا فإن الطقس الذي يؤديه الفرد يحمل في طياته ترتيلاً من كتب أو غناء أغنية أو عمل إيماءات، ومع أن جمهور الجالسين لا يفهمون دلالة حركة معينة أو كلمات يتم ترديدها فهم يعرفون أن الفكرة ليست في المشتملات الحاصلة أمام أعينهم بل فيما يمثله الطقس المؤدى برمته. وقد لا يعرف الحضور المعنى الرمزي لطقس معين يحضرونه ولكنهم يعرفون أن هناك معنى رمزيًا مقصودًا من هذا الطقس. ويقوم الناس من خلال الطقس بربط أحد الأفكار على سبيل المثال "الانتماء" لإحدى الجماعات مع تجربة عاطفية معرفية.

وفي هذا الصدد فإن الطقوس تقترب من – ولكنها أيضًا تختلف عن – العادات والتي أصبحت رموزًا جديدة. والسلوكيات المهذبة مثل رفع القبعة والمصافحة أو سؤال "كيف حالك؟" تثبت من محتواها الفوري وباعتبارها عادات هاجعة، فنادرًا ما يتم ملاحظتها أو التأمل فيها.

وقد يؤدي خرق ممارسات روتينية أو التشكيك في أساسها إلى تغييرات في قناعات دارجة حول النظرة إلى الوجود والكون، وعلى سبيل المثال فلكي يظهر أن طريقة علاج جديدة تجعل الحياة أسهل فعليًا وتنقذ حياة البشر قد يؤدي ذلك بالمجتمع إلى الاعتقاد بأن أشياء مثل الميكروبات والفيروسات موجودة فعلاً، وأنها هي التي تفسر حدوث بعض الأمراض على الأقل، وهنا قد تتعايش معتقدات كونية ورمزية جنبًا إلى جنب، ولكن على كل حال فإن تنفيذ تكنولوجيات جديدة عادة ما يؤدي إلى حدوث تغييرات في رؤى العالم World Views.

وفي الأغلب يترتب على انتشار تقنية جديدة آثار ضئيلة على المعتقدات العالمية المشتركة فإن إدخال مثل هذه التقنيات يستثير أفكارًا عن الأخلاقيات أو الكياسة الواجبة. ويحدث ذلك دائمًا على مستويات مختلفة من الحياة الاجتماعية لكنه يتطلب بعضًا من الوقت، وعلى سبيل المثال فإن الكلمات الجديدة يتم إدخالها إلى اللغة لتوضيح أشياء جديدة أو للحلول محل مصطلحات قديمة. ولفترة من الوقت يتم الالتفات إلى هذه الكلمات القديمة والجديدة سويًا فإنه سرعان ما يجري التسليم بالأشياء الجديدة. فعندما أصبح فرن الميكروويف ذائع الصيت لأول مرة استثار العديد من التساؤلات حول ما إن كان الطعام الذي يتم إنضاجه بالميكروويف آمنًا أم لا أم شهيًا كالطعام الذي يتم إعداده بالطريقة التقليدية أم الأمر غير ذلك وعلى نحو مشابه فإن استخدام التليفون الخلوي ارتبط بالمعاصرة والثراء أو حتى التعالي ولكنه الآن أصبح شيئًا عاديًا أو ضرورة أو مفيدًا في بعض الحالات.

كذلك قد تؤثر جماعة أو مجتمع قوي أو فرد واحد مثل الدولة أو الملك على الطريقة التي تنفذ بها الأشياء قسرًا، وقد يأخذ الإكراه أو القسر أشكالاً متنوعة فأي إجراء قديم أو جديد قد تجري استثارته بالقوة أو التهديد بالعنف. والترتيبات المكانية أو البنية التحتية هي طريقة أخرى لإجبار الناس على التصرف بطريقة معينة، والأسوار والتحصينات والطرق ومخططات المدن والهندسة المعمارية للبيوت وتكنولوجيا الاتصال ثنائي الاتجاه كلها توفر الظروف لأشكال من التفاعل والتصرف.

كذلك تضع التنظيمات الاجتماعية قيودًا، ونستطيع القول بأن البنية التحتية والعمارة والتنظيم الاجتماعي هي دائمًا مرتبطة بذلك في نواحٍ عديدة. وعلى سبيل المثال ليس مسموحًا لنا في العادة دخول أراضي دولة أخرى دون إظهار جواز السفر والخضوع لإجراءات معينة.

والإكراه قد يكون في الأغلب مشروطًا ويفرض على الأفراد حسابات تتعلق بالمخاطر العقلانية، فمثلاً قيادة سيارة مع تخطي السرعة المقررة قد يوفر بعض الوقت ولكنه يزيد من احتمالات وقوع الحوادث فضلاً عن احتمالات الإمساك بالسيارة المسرعة وتغريمها لمخالفة تخطي حد السرعة. وعلى نحو مشابه فبدلاً من شراء البضاعة التي يحتاجها المرء قد يضطر المرء لسرقتها، ومن ثم فهناك مخاطرة القبض على الشخص وتعرضه للعنف البدني أو مواجهة عقوبة السجن.

وما تقدم عبارة عن أمثلة لردود الأفعال الصادرة من الناس تجاه عادة أو ممارسة ليست غير ملحوظة بل هي أشياء تستوجب قيام الناس بالتأمل. قد تستثير مشاعر فورية وقد يتم تفسيرها والاعتراض على بعضها أو حتى تبريرها بطرق متنوعة وقد يترتب على الموقف سياسات أو ممارسات جديدة وليس مقصودًا من المستويات المختلفة التي تم التعرف عليها والخيارات التي تحددت لها أن تكون واضحة بصورة قطعية بأن تكون حصرية، فالموضوع الجديد الذي شد الانتباه قد يتم التعامل معه على جميع المستويات والخيارات المختلفة ما هي إلا أمثلة ولا يوجد ما يسمى بأفكار أفلاطونية بحتة ومجردة Platonic Idea لأشياء مثل الطقس أو المعيار الاجتماعي. وفي الممارسة الفعلية فإن أي موقف اجتماعي يحظى بجوانب تتعلق بالمعايير والطقوس وأشكال الإكراه وما شابه، وإضافة لذلك لابد أن نضع في الاعتبار أن أي تصنيف لأشكال المواقف الاجتماعية مبعثه نفس مصدر الثقافة وتصنيفاتها وهو نفس موضوع عملنا مع هذا البحث: كيف تكون الأشياء التي هي جزء من الواقع الإنساني هي نفسها بناءات وتركيبات ثقافية؟ .. ولا بد أن نتذكر أنه لا يوجد ما يسمى بنقطة البداية ولا يوجد نظام تاريخي محدد بالنسبة للتأمل عن عادة أو ممارسة لم تحظ بالاهتمام والملاحظة في السابق. كذلك لا توجد طبيعة لم تمسها أيدٍ بحيث يمكن إلقاء البشر داخلها. ولا توجد ممارسات روتينية غير متحضرة أو ممارسات ليس وراءها تاريخ اجتماعي أو ثقافي كما لا يوجد

بشر دون حياة اجتماعية ومؤسسات وسياسات وترتيبات مكانية، والتى تشكل الأطر والقيود للمنطق والممارسات الروتينية الهاجعة، ولا توجد نقطة بداية أو محطة نهائية وبدلاً من ذلك فإن الواقع الإنساني والتغير الاجتماعي والثقافي يحمل تذبذبًا واعيًا بين الأشياء التي تشد انتباهنا والتى تستوجب التأمل وما يتم اعتباره من المسلمات، وأى شيء قد يصبح روتينًا هاجعًا أو خامدًا أو عادة أو سياسة أو تصنيفًا، وعلى نحو مماثل فإن أى انفصال عن الممارسات المعمول بها أو الخطوط الفكرية قد يحدث في أي مكان ومن ثم يستحث العديد من العمليات وبعد أمر كهذا يتم تأصيل روتين جديد وسرعان ما يتم التسليم به على الأقل من منظورات معينة.

أحد الأشياء الأكثر إثارة للدهشة عن البشر هي أنه خلال جيل واحد تقريبًا نصبح معتادين على سياسة معينة لدرجة أننا حتى لا نلاحظها ولو جرى سؤالنا نقول إن الأشياء على هذا النحو دومًا وأبدا.

ما التأمل النقدي؟

مثلما أشرنا في أقسام سابقة فإن هذا الكتاب يذهب إلى أن التفاعل المتواصل بين الممارسات الروتينية وبين الممارسات التأملية هو جزء ضروري من الواقع البشري. ورغم أنه في هذا السياق والذي يعد النقيض للاعتياد، إن معنى مفهوم التأمل النقدي واضح كالشمس، فإنه وبعد فحص دقيق يتبين لنا أن مفهوم التأمل هو مفهوم مخادع إذا ما أخذ بوصفه النقيض للعادة، كان المفهوم الدارج منذ الثمانينيات وما بعدها يرى أن التأمل النقدي يستخدم بدلالات متنوعة للغاية، وأحيانًا لا يعني شيئًا على الإطلاق ومثلما ذهب بول أتكينون وأماندا فاي Paul Atkinson and Amanda Coffey (2002 :807)، فإنني أقترح أن المفهوم قادر على توضيح معانٍ مختلفة ولكنها متشابكة بصورة وطيدة ويمكن إدراجها في فئتين، الأولى: أن مفهوم

التأمل قد يشير إلى إحدى خصائص الباحث للعلوم الاجتماعية. والثانية: أن التأمل قد يوضح إحدى خصائص الثقافة أو نشاط يؤديه الناس العاديون. وعندما يشير التأمل إلى نشاط أو مواقف الباحثين فإن الكاتب غالبًا ما يكتشف أن الطرق التي نستخدمها لتحليل الواقع الإنساني والأساليب التي بواسطتها نقوم بالتقرير عن نتائجنا، هي - إلى حد ما - المكونة لهذه الوقائع التي يتم وصفها (Coffey & Atkinson , 2002: 807, Gubrium and Holstpin 1997).

وهذا الإدراك إنما يدين بالكثير إلى معالجات ميشيل فوكو للخطابات Discoutres كممارسات تؤسس نظاميًا الأشياء التي تتحدث عنها (Foucault 1972:49) مما قاد إلى إعادة التفكير جذريًا في الكتابة عن الشعوب بعد نشر "تأملات في العمل الميداني في المغرب" (Rabino 1977) و"الكتابة عن الثقافة" (Clifford and Marcus 1986) و"الأنثروبولوجيا كنقد ثقافي" (Marcus Fisher 1986) ونتيجة لذلك، فقد أصبح المشتغلون بالبحوث الأثنوجرافية يتأملون نشاطاتهم ولديهم القناعة بأن دور الباحث هو موضوع لذات التحليل النقدي، والفحص الدقيق، الذي يخضع له ذات العمل (Carlon 2002:8). أو أنهم بحاجة لإجراء حوار متواصل حول تجربتهم في اللحظة نفسها التي يجرون فيها بحثهم الميداني (Coffy, 1999).

وتوجد حلول متنوعة لهذا التحدي منها: أن وجهات النظر التي يستخلصها الباحثون ويتوصلون بموجبها لاستنتاج جذري، يجب أن يتم فيها إيضاح أن ما يتم ملاحظته والكيفية التي يتم بها النظر للواقع، إنما يتوقفان على منظور الباحث، وأن المنظورات المتنوعة تعتمد على بعضها بعضًا ومتشابكة. ونتيجة لذلك، وكجزء من أي تقرير بحثي لا بد أن يقوم الباحث بعمل تقرير عن خصائصه، أو خصائصها إذا ما كانت باحثة، ووجهات النظر التي يعتنقها بحيث يكون في وسع القارئ تقييم تأثيرات هذه الخصائص ووجهات النظر على النتائج، وعلى العكس تمامًا فإن

كتاب ما بعد الحداثة في تقاريرهم يريدون نقل فكرة مؤداها أن الواقع متعدد الأوجه وأنه لا يوجد ما يُسمى بالحقيقة المطلقة ولذلك فهم يحاولون التأكيد على أن الأصوات والرؤى المتعددة جرى توضيحها في التقرير، بحيث تتاح للقارئ الفرصة لتكوين صورة عن الظاهرة التي يجري دراستها. وعلم الاجتماع التأملي النقدي Reflexive sociology والذي يلقى التشجيع من جانب بيير بوردو (1990b) يمثل الحل الثالث؛ لأنه بالنسبة لبوردو فإن التأمل يوضح الوسيلة التي من خلالها يبني علماء الاجتماع السياق لممارستهم الفكرية، بعبارة أخرى ففي سعيهم لتفسير بياناتهم فإن على الباحثين توضيح المواقف التي اعتمدوا عليها في استنباط الملاحظات المعيشة في السياق نفسه، وخلق السياقات التي حدثت بواسطتها أفعال المشاركين كجزء من بياناتهم وجزء من المعلومات التي تعمل كإشارات تفيد في التوصل لتفسيرات ذات مغزى.

كذلك يقوم التأمل بتوضيح إحدى خصائص أو أنشطة الناس العاديين وقد جرى الاستخدام المبكر للمصطلح في النظرية الاجتماعية لأول مرة بواسطة مؤسس الإثنية المنهجية هارولد جار فينكل والذي ينظر للتأمل على أنه شرط ضروري للحياة الاجتماعية (Garfinkel 1967: 9-10). وبالنسبة للإثنية المنهجية، فإن التأمل يوضح الممارسة الروتينية التي تتكون في التفسير والتقرير عن أفعال أعضاء المجتمع بأنفسهم، ولا يعني ذلك أن الأعضاء يتأملون المنطق أو القواعد المستخدمة في إعطاء تقارير أو تقييم كفاية التقارير الأخرى لأن هذا التأمل على المستوى الثاني للباحث في علم الاجتماع الملتزم بالإثنوميثودولوجي.

وبهذا المعنى فإن مفهوم التأمل النقدي المستخدم في النظرية الاجتماعية الأكثر حداثة مختلف لأنه يشير إلى المراقبة المتأملة للفعل كليهما على المستوى الفردي التنظيمي. ومثل هذا المعنى الذي جرى إطلاقه على المفهوم مرتبط بدوره

في الأغلب بفرضية ترى أن التأمل يزداد على وجه الخصوص في المستوى التنظيمي تباعًا وعلى ذلك فإن أولريخ بيك وأنتوني جيدنز وسكوت لاش (1994) يتحدثون عن التأمل الحداثي على هذا النحو. ووفقًا لجيدنز فإن تأمل الحياة الحديثة يتكون في حقيقة أن الممارسات الاجتماعية يجري بحثها باستمرار وإصلاحها على ضوء معلومات واردة عن هذه الممارسات الأمر الذي يدخل تعديلاً تكوينيًا في طبيعتها (Giddens1999:38). ومعنى ذلك أنه وبين أشياء أخرى، أن النظريات والمفاهيم والنتائج التي يتوصل إليها البحث الاجتماعي تصبح جزءًا من "خطة" معرفة بفعالية وبالتالي يتم التعزيز عكسيًا للنظام الاجتماعي. وعلى سبيل المثال فإن مفاهيم مثل الرأسمالية والاستثمار أو الأسواق أصبحت جزءًا لايتجزأ مما يمكن تسميته بـ "اقتصاديات الحياة الحديثة" .. فهي تشكل بفعالية سلوكيات الناس وتطلع الناس على أسباب السلوكيات. ووفقًا لجيدنز فرغم الدور المحوري المتزايد للمعرفة عن المجتمع، فإن التأمل الحداثي لا يؤدي إلى تقدم بل إلى خلخلة وزعزعة استقرار الحياة الاجتماعية وتغيير دور المعرفة الخبيرة وخلق أزمة الخبرة[٢]، أما على المستوى الفردي فالمفترض أن هذه التغيرات تهدم الأمن الوجودي لدى الناس وتزيد التأمل الذاتي. والمفترض أننا نتقدم باستمرار (أو نتقهقر) إلى عصر فيه الجميع على دراية متزايدة بكل مؤسسة أو عادة أو مفهوم كبناء اجتماعي وثقافي وحيث يتعين بناء فهم مشترك من نقطة الصفر في كل مرة. وعلى سبيل المثال ففي التسعينيات اقترح أولريخ بيك أن التحديث طرأ في مرحلتين حيث أدت المرحلة الأولى إلى حلول المجتمع الطبقي محل مجتمع النبالة المسمى بـ "الملكية"، بينما في التحديث التأملي للجزء الأخير من القرن العشرين فقد أخذت علامات التحديد للطبقات في التلاشي على حساب الأسلوب ونموذج الفردية (Beck 1994). ومن بين أشياء أخرى ووفقًا لبيك فإن "التحديث المتأمل يعني ازدياد

الطابع الفـــردي" والفرص والتهديدات وتناقضات البيوجرافيا، والتى كان ممكنًا في السابق إخضاعها في المجموعة الأسرية سواءً في المجتمع الريفي أو بالعودة إلـــى الطبقة أو الجماعة الاجتماعية، فلا بد أن يتم النظر إليها وتفسيرها والتعامل معهـــا (الآن) بواسطة الأفراد أنفسهم وحتى الذات لم تعد الذات غير الغامضة بل أصبحت الذات المتشظية في خطابات متناقضة عن الذات (Beck1994:8).

وإلى حد ما فإن نظرية التأمل الحداثي تقوم بتوحيد معاني التأمل باقتراح أن التأمل (المهني) من جانب الباحثين في الحداثة المتأخرة هو بدرجة أكبر مـــدمج أو متوافق مع تأمل الناس العاديين، وهو ما يفترض أن يؤدي إلى نظام اجتماعي جديد مختلف نوعيًا مقارنة بالمجتمع التقليدي، وبينما يوجد مغزى بالتأكيد مـــن التركيـــز على أن البحث والنظرية في الظـــواهر الاجتماعيـــة فـــي المجتمعـــات المتقدمـــة المعاصرة قد أصبحا عاملين مؤسسين مهمين في التنمية الاجتماعية، وأن الخطابات العامة عن جميع جوانب الواقع الإنساني تغذيها معلومات من معرفة الخبراء، فإنه يوجد آخر يرى أن ازدياد التأمل المفترض في الواقع الاجتماعي هو بمثابـــة تنبـــؤ بتغير في عقلية الباحثين والمنظرين عن موضوعهم. وقد يرى فريق آخر أنه وأيًـــا كان المجتمع المعنيّ سواء بدائيًا أو معقدًا أو متقدمًا تكنولوجيًا. فلدى الناس مفـــاهيم ميتاثقافية (Metacultural) (Urban 2001) أو أطر تأمليـــة بمقتـــضاها يقومـــون بوصف وتعريف وتقييم أفعالهم والثقافة والمجتمع الذي يعيشون فيه، وأن مثل هـــذه الأطر تساهم حتمًا في تكوين الواقع الذي يعيـــشون فيـــه. وهنـــاك قناعـــة بـــأن المجتمعات الأقل تعقيدًا لا يوجد بها علوم اجتماعية كمؤسسة متخصصة بل إنـــه، ولهذا السبب فإن حلقة التغذية العكسية من الابتكارات في المنظورات التأملية وحتى الممارسات المعدلة تكون أكثر مباشرة ولذلك لا يمكن اعتبار التأمل خاصية معينـــة للمجتمعات الحديثة رغم أن أشكال التأمل تتغير من ثقافة لأخرى.

ولدى الحديث عن التأمل على المستوى الفردي بالنسبة للمراقبة المتأملة للفعل فلكي نبالغ أو نبسط قليلاً نستطيع القول بأن حجم اللاوعي الثقافي مقارنةً بالتأمل أو الدور الذي يلعبه في الحياة اليومية، سيكون ثابتًا. ولا تستطيع قدرة عقولنا ببساطة أن تتعامل مع أحد المواقف عندما تكون القناعات المشتركة عن سلوكيات بعضنا بعضًا أقرب إلى الصفر، ويصبح علينا أن نتوقف ونتساءل عن كل مفهوم وروتين استقر لدينا. وبدلاً من ذلك فسنظل على إبداعنا وأدائنا بدقة لأننا جبلنا على التسليم بأشياء معينة لكي نقوم بالتركيز على ما يستوجب الاهتمام المتأمل في اللحظة الحالية.

وقد يقول قائل أولاً إن هناك تراكمًا معلوماتيًا معرفيًا مستمرًا في المجتمعات البشرية، فإن البشر يقومون بتشكيل المعرفة المتراكمة وتحويلها إلى روتين جديد وفرضيات جديدة، هي تلك التي تقوم بتقويض طبقات كاملة من المعرفة وتجعلها جزءًا من المؤسسات البشرية، وثانيًا أنه لكون العلوم الاجتماعية بطبيعتها تركز على توضيح ما الذي جرى التسليم به حتى الآن فإنها (أي العلوم الاجتماعية) دائمًا ما يفوتها النقيض؛ أي الأشياء التي تبدو واضحة للعيان ومستقرة في اللاوعي الثقافي.

فالسرد الهائل والخاص بعصر التنوير، والذي تتجذر فيه حكاية التحديث، إنما يستند إلى أكذوبة أنطولوجية عن طبيعة الحياة البشرية والمعرفة. ولا يوجد ما يسمى بالحقيقة الموضوعية المطلقة عن الحياة الاجتماعية والتي تكشف نفسها تدريجيًا للناس المعاصرين لأنه رغم أن أفكارنا الثقافية عن الحياة تحاول أن تواكب العصر، فإننا ندرك الواقع الاجتماعي ومؤسساته، ونقوم ببنينة أنفسنا كذوات فاعلة في هذا الواقع. ودائمًا ما تستند أفكارنا وممارساتنا الروتينية عن الحياة إلى منطق معين نادرًا ما نتشكك بشأنه في الحياة اليومية. ولكن وبطبيعة الحال فذلك ليس معناه أن مشتملات اللاوعي الثقافي لا تتغير بل في بعض الأحيان تتغير جذريًا عنها في أحيان أخرى.

بنية الكتاب

سأقدم في الفصول التالية الخصائص الأساسية لرؤيتي فيما يتعلق بواقع الإنسان بافتراض العناصر الرئيسية للموضوع.

فيتناول الفصل الثاني مسألة المعايير الاجتماعية والاعتبارات الأخلاقية بشكل أكثر تفصيلاً، ويعالج الفصل الثالث الممارسات الروتينية والتأملية في استخداماتها اللغوية، ويتناول الفصل الرابع الكيفية التي أبانت بها – وبشكل واضح – دراسة الأحاديث العامة والأحاديث المؤسسية، والتى أجراها محللو الأحاديث، كيف أن الممارسات الروتينية قابعة في بنية تفاعلات اللاوعي الثقافي للحياة اليومية. ويتعامل الفصل الخامس مع طبيعة الطقوس ودورها، ومع الطقس، كوقائع تجري على الحدود بين الممارسات الروتينية والممارسات التأملية النقدية وبين جسد الإنسان.

ويأتي الفصل السادس إلى مناقشة الشخصية كألغاز بنائية للمجتمعات المعقدة المعاصرة: كيف تتم صياغة هذه الشخصية؟ وكيف تؤخذ هذه الصياغة كأمر مسلم به وجزء من اللاوعي الثقافي؟. ويعالج الفصل السابع قضية متصلة بالموضوع ذاته، من حيث الدور الذي يلعبه في النظام الاجتماعي تركيب الهوية وتحديدها بوسائط محددة من خصائص جماعات معينة من الناس. ويتوجه الفصل الثامن لفحص الميل المتكرر في النظرية الاجتماعية والثقافية للتأكيد على اندثار الروتينيات كلما أوغلنا في الحداثة. وأخيرًا، أقوم في الفصل التاسع بتلخيص أطروحاتي مناقشًا تطبيقاتها.

الهوامش

١ – من الطبيعي ألا يوافقني بعض العلماء الاجتماعيين على ما ذهبت إليه كعناصر أساسية لواقع الإنسان، كما قد يرى البعض أنني تجاهلت عناصر مهمة في الموضوع. ولأن تلك هي خاصية لمختلف مدارس الفكر الاجتماعي، فمن المحتمل أن يوافقني البعض على الصورة الكلية التي وردت في هذا الكتاب، وعلى سبيل المثال فالسوسيولوجيون، والاقتصاديون ومنظرو الاختيار العقلاني، سيركزون، بشكل نموذجي على أن حسابات التفاضل والتكامل العقلانية لنوع أو آخر من التنبؤات عن كيفية سلوك الأفراد في المتوسط، لن تكون ذات قيمة طالما لم يعبر هؤلاء الأفراد عن وعي بذواتهم في هذا السلوك. وفي مثل هذه الاتجاهات للبحث الاجتماعي فإن المرء في الغالب لن يكون أقل اهتمامًا بالكيفية التي تعتمد عليها (أو تتشكل بها) دوافع نشاطات الأفراد من خلال المفهومات التي يتصورون بها واقعهم أو دور اللغة الناشط في بناء وتعديل نظمهم ومؤسساتهم الاجتماعية. وعلى أية حال، فإن الاتجاهات الفكرية التي لا تتفق مع رؤيتي، لن تنكر أن المرء يبني نسقًا نظريًا حول السلوك النمطي في المجتمعات الإنسانية معتمدًا على الروتين، وهذا هو الموضوع المحوري في هذا الكتاب.

٢ – في هذا الخط الفكري يدين جيدنز لجان فرانسواز ليوتار Jean Francois Lyotard الذي قرر في عمله "حالة ما بعد الحداثة" The Postmodern Condition (1984 Originally Published in 1979) أن مكانة المعلومات في مجتمعات ما بعد الصناعة ودخول الثقافات إلى مرحلة ما بعد الحداثة قد تبدلت، وأن هناك نزعة شكوكية عامة Incredulity تجاه عالم السرديات الشارحة Mete narratives وأن العلم والمعرفة قد فقدا ركائز سلطانهما.

الفصل الثاني

المعايير والقواعد

كما أشرنا في مقدمة هذا الكتاب فإنني أرى أن الممارسات الروتينية هي الأساس الذي يقوم عليه نظام الواقع الإنساني، وفي نطاق النظرية الاجتماعية فإن مقولة كهذه سرعان ما تثير حجة معاكسة وهي: وماذا عن المعايير والقيم الاجتماعية؟ أليست جميعها على نفس القدر من الأهمية؟ أم ينبغي علينا ألا نعتقد بأنهما ركنان أساسيان للممارسات الروتينية؟ أليست المفاهيم المشتركة اجتماعيًا عما هو صواب وخطأ بمثابة المصدر الأصلي للممارسات والروتين والقناعات الاجتماعية؟ ولو نظرنا إلى حقيقة أنه حين يجري الإخلال بالفعل المعتاد في حياة الناس، فإنهم غالبًا ما يعتريهم الغضب وتصدر عنهم إدانات أخلاقية؛ ألا يثبت ذلك أنهم يتبعون قواعد معيارية معينة في سلوكياتهم؟.

وفي العقود الأخيرة وجهت الانتقادات إلى نظرية المعايير، خاصة من جانب الباحثين الذين اقترحوا أن معنى الأفعال أو الأشياء هو المفتاح لفهم النظام الاجتماعي Social Order. ووفقًا لهذا المنظور الثقافي فإن أفعال الناس وممارساتهم الاجتماعية يمكن جعلها مفهومة بشرح كيف تنظر الجموع إلى الواقع وما الذي تعنيه الأشياء بالنسبة لهم. وعلى ذلك فمثلاً الحقيقة المتمثلة في أن الناس تتقيد بقواعد معيارية معينة في تفاعلاتهم يمكن جعلها مفهومة بإظهار ما الذي يعنيه تقديس هذه القواعد وتوقيرها بالنسبة للناس، ومع ذلك فرغم أن نظرية المعاني أوسع من نظرية المعايير، فإنها تنطوي على خطر متمثل في أننا نبالغ في التركيز

على وعي الأعضاء بأفعالهم وتناسي اللاوعي الثقافي. وفي الحياة اليومية نادرًا ما يكون معنى الأشياء متوافرًا أو جرى التوصل إليه بالنسبة للأطراف المعنية، والسؤال عن أو الإدلاء بتفسير لما يدور يعجز عن تقديم التفسير بل هو مجرد تدخل في الممارسات الروتينية، ومع ذلك لا نستطيع أن نوجه الإدانة للفكرة الذاهبة إلى أن الممارسات الاجتماعية يمكن شرحها بتفسير المعاني المشتركة، وعلى نحو مشابه فإن وجود المعايير هو ظاهرة مثيرة للاهتمام في الواقع الإنساني، ومثلما سنذهب في هذا الفصل فلا يصح تجاهل حقيقة كون المعايير لا تشكل المبدأ الأساسي للنظام الاجتماعي.

ولتناول هذه المشكلات بالنظرية الاجتماعية فسوف أناقش دور المعايير والقواعد في الواقع الإنساني على ضوء أمثلة ملموسة، والأسئلة التي سنتناولها هي: كيف نقوم بتفسير القواعد المعيارية أو التكوينية في الواقع الإنساني؟ وما هو موضعها في النظام الأكبر؟

معنى القواعد الأخلاقية: مثال من دراسة حالة

دعونا نأخذ مثلاً من جماعة الآميش الأمريكية والتى في نطاقها تلعب القواعد المعيارية دورًا مهمًا في الحفاظ على النظام والحفاظ على كيانها المجتمعي. وباعتبارها واحدة من الجماعات البروتستانتية التي ترجع أصولها إلى حركة الإصلاح الراديكالي في القرن السادس عشر بأوروبا، فقد ذاع صيتها بسبب موقفها الناقد للتحديث (Kraybill and Olshan 1994). وللحفاظ على انفصال كنيسة ومجتمع الآميش عن شرور الثقافة الكبرى تقوم تعاليم الأوردنانج Ordnung بطرح المفاهيم التي تصف التوقعات عن حياة الآميش وتجسد ما ينبغي أن يفعله الأعضاء وما ينبغي أن يمتنعوا عن فعله. وهناك اختلافات بين المستوطنات إلا أنه؛ وبالنسبة

للسواد الأعظم – على سبيل المثال – ممنوع قيادة السيارات أو الالتحاق بالمدارس أو الانضمام إلى نوادي روتاري، وعلى الجانب الآخر فإن الأعضاء يتعين عليهم طاعة المعلم وارتداء ملابس تقليدية واستخدام الجياد والعربات التي تجرها الجياد. والتحريم من الاستخدام للكهرباء ١١٠ فولتات من خطوط القوى الكهربائية العامة بما معناه عدم استخدام الأجهزة الكهربائية وأجهزة المطبخ رغم أن هذا القيد مخفف في معظم المستوطنات باستخدام البطاريات التي توفر تيارًا مستمرًا ١٢ فولتًا. إضافة لذلك فإن طائفة الآميش ترفض وسائل الإعلام وخاصة التليفزيون، وهو ما يساعد في الحفاظ على الحدود الثقافية التي تفصل هذه الطائفة عن رياح التعددية.

والآميش هم مثال حي على دور المعايير الاجتماعية في السيطرة على السلوك الإنساني والذي يسود اقتناعا بأهميته القصوى للحفاظ على النظام الاجتماعي. وعلى سبيل المثال ففي كتابات إميل دوركايم القديمة تم تسوية المعايير الاجتماعية مع المجتمع ككل، وجرى معاملتها باعتبارها العامل الذي يمسك المجتمع ببعضه، بأن يشكل القوة المضادة للمصالح الفردية وهي المهددة في رأي دوركايم بأن تمزق المجتمع الحديث إلى أشلاء، ومع ذلك يمكن الاقتراب من تعاليم المباح والمحظور في المجتمعات البشرية من منظور مختلف كشكل من أشكال التأمل أمام كل ما هو غير متوقع، شيء يخرج عن الروتين، ولذا فهو يشد انتباه الناس، وعندما تحدث هذه الأشياء التي تشذ عن الروتين فإن إحدى الطرق الشائعة في التعامل معها هو النظر إلى هذا السلوك غير المتوقع من وجهة نظر الصواب والخطأ، أو المسموح به والممنوع. ونحن معتادون على أن نشير لرد الفعل هذا الصادر عن الأعضاء في العديد من مناحي الحياة التي جرى تصنيفها إلى قواعد أو لوائح، بالحديث عن المعايير الاجتماعية.

وطائفة الآميش هذه تقدم مثالاً جيدًا لأن التغيير الاجتماعي والتقني غالبًا ما يجعل المجتمعات تواجه ظروفًا ومواقف جديدة الأمر الذي يطلق العنان لاعتبارات أخلاقية ومعيارية. وحين تصبح الأشياء الجديدة والاختيارات السلوكية واقعًا يصبح الأعضاء أكثر وعيًا متأملاً عن ذي قبل في مواجهة القديم والجديد ويقومون بصياغة هذا التأمل في ضوء قواعد سلوكية لا بد أن يتقيد بها المرء. ورغم أن طائفة الأميش هي حالة متطرفة فإن اهتماماتهم لا تختلف عن اهتمامات التيار الكلاسيكي في علم الاجتماع، على سبيل المثال لا تختلف عن الاهتمام الأساسي لدوركايم بتحلل الأخلاق في المجتمع الحديث وما يحمله من خطر محدق.

لذلك فالأميش ليسوا استثناءً في نضالهم ضد شرور الحداثة والتطور التقني. ودعونا نلقي نظرة على مثال آخر، فعندما وفد التلفاز إلى فنلندا وانتشر في جميع ربوع الدولة في أوائل الستينيات فرضت إحدى الحركات البروتستانتية الفنلندية المسماة أولد لاستيدين The old Laestadians حظرًا على استخدامه، وبعد مناقشات غير رسمية حول الموضوع قرر المجلس السنوي لهذه الطائفة عام ١٩٦٣ أن جهاز التلفاز وبرامجه ليس مكانه البيت المسيحي، وفي هذه الطائفة البروتستانتية المتطرفة ظل هذا الحظر على التلفاز مستمرًا حتى الثمانينات (Malekas 1985). وفي الستينيات فرضت الطائفة نفسها حظرًا على جميع أشكال تنظيم النسل واتسع نطاق الخطر حتى الثمانينيات (Paivi Rlasuutari 1992) .

وكان تعامل الآميش وأولد لاستيدين مع تجربة حدوث تغيير في ظروف العيش وممارسات الحياة اليومية في الثقافة الكبرى من زاوية الأخلاق، ما هو صواب وما هو خطأ، وما هي الكيفية التي يتعين على الناس – أو على الأقل المسيحيين الأخيار – أن يعيشوا بها. وجزء من هذا المنطق الأخلاقي كان يسعى إلى المناقشة والاتفاق على القواعد التي يتعين على المجتمع أن يحترمها ويتقيد بها،

ولأن التكنولوجيا على وجه الخصوص تفتح خيارات جيدة وإمكانات للتصرف بشكل مختلف (مثل قيادة سيارة أو مشاهدة التلفاز أو استخدام جهاز تليفون) فلا بد من إخضاعها للتفاوض والحصول على موافقة لفعل هذه الأشياء ولو جاءت الموافقة ففي ظل أي شروط؟.

ورغم أن الجماعات الدينية قد تكون متطرفة في ردود أفعالها فهي ليست مختلفة للغاية عن الثقافات الكبرى أو عن المخاوف التي تكمن في ثنايا العلوم الاجتماعية، وعلى سبيل المثال فمنذ ظهور وسائل الإعلام والأفلام والاتصالات الكهربائية وهناك مشاعر قلق عام حول تأثيرات الثقافة الجماهيرية. والكثير من البحوث عن وسائل الإعلام دافعها بطريقة أو بأخرى هذه المخاوف. وقد تناول الباحثون تأثير العنف وغيره من الأنماط السلوكية غير المقبولة في الثقافة الجماهيرية، وقد أظهرت مدرسة فرانكفورت e.g. Adorno and Horkheimer 1979: 120, 67, Marcuse 1968: 56-83 وكذلك سار الحال في التقاليد الأرستقراطية بنقد الثقافة الجماهيرية (Swing Wood 1977) كوسط للتعليم الأيديولوجي. وفي السنوات الأخيرة اهتم الباحثون بحصر وتأمل الثقافة الجماهيرية التي لا تزال مشكلة أخلاقية في جميع المجتمعات المعاصرة تقريبًا Abrahamson (1988, Alsmutari 1992b, 1996a, 1999, Ang 1985, 1991, Hagen 1994).

أما غير الأعضاء في جماعات خاصة أمثال طائفة الآميش الأمريكية فهي عادة لا تفهم كيف أن استخدام التليفون يمكن أن يحدث ضررًا أخلاقيًا، ولكن الظاهر أنه ومع مقدم أجهزة التليفون الخلوي، فإن استخدام التليفون بات مرة أخرى يثير تساؤلات أخلاقية، وعلى سبيل المثال في فنلندا حيث كثافة التليفون الخلوي هي الأعلى في العالم، وخاصة حين جرى إدخال هذه التكنولوجيا لأول مرة، حيث ثار الكثير من الجدل حول القواعد المناسبة للسلوك بالنسبة لاستخدام التليفون المحمول في الأماكن العامة.

مع ذلك ليس صحيحًا أن جميع البضائع أو الأفكار الجديدة تلقى المقاومة أو يتم التعامل معها بنوع من الحذر الخاص، وحتى في أوساط الآميش أو الليستديين فبعض هذه البضائع والأفكار قد يتم الترحيب بها بسعادة وحماس وبعضها الآخر قد تم تبنيه دون اهتمام موجه بالأمر على عمومه، كما أنه ليس ضروريًا أن تثور اعتبارات أخلاقية ومعايير اجتماعية تتعلق بالشيء الجديد. والمؤكد أن ردود الفعل تجاه الأشياء الجديدة تتوقف على الثقافة المحلية، فثقافة الآميش سرعان ما تلجأ إلى الحظر الكامل حتى لأشياء كزرار الملابس إلا أنك سرعان ما تعثر على التغييرات التي لا يلحظها أحد دون حاجة لاتخاذ قواعد سلوكية جديدة أو تبني معايير أخلاقية، كذلك لا يتطلب الأمر الكثير من التفكير العميق للتفرقة بين أمرين محتملين: إما ظهور معايير أخلاقية أو أن يحدث التغيير كلية دون أن يحظى بالاهتمام. ومثلما ناقشنا في الفصل السابق، فالاهتمام النقدي المتأمل لأحد الأشياء قد يؤدي إلى سياسات مختلفة أو ممارسات متنوعة، وإضافة إلى المعايير الاجتماعية نستطيع تمييز الطقوس والتغيرات في الكون أو النظرة إلى الوجود، وأى وعي يتم التعبير عنه ببعض القواعد ما هو إلا مجرد شكل واحد للتأمل، وعلى ذلك، فما الشيء ذو الخصوصية في المعايير الاجتماعية كشكل من أشكال التأمل النقدي؟ وفي ظل أي ظروف تظهر المعايير الاجتماعية وما وظائفها المختلفة في الواقع الإنساني؟ وفي الفصل الحالي سأناقش كيف أن المعايير لا بد أن يتم النظر إليها باعتبارها أداة للتمفصل بين عدد من المواقع المتناقضة، وكعوامل غالبًا ما يصعب التنبؤ بها وكتغيير اجتماعي غير مقصود.

ما موطن الخطأ في نظرية الضبط الاجتماعي؟

يشيع بشدة في العلوم الاجتماعية مناقشة الواقع الاجتماعي من ناحية القواعد أو المعايير التي يتقيد بها الناس في حياتهم اليومية. والقواعد الأخلاقية

والأساس الأخلاقي، هي موضوعات محورية في الفلسفة لقرون طويلة قبل ظهور العلوم الاجتماعية الحديثة، وفي مواضع عديدة حمل علم الاجتماع الكلاسيكي على عاتقه استمرار مسيرة تقاليد الفلسفة الأخلاقية، وقد شارك علماء الاجتماع مع فلاسفة التنوير، الاهتمامات بالإعراب عن الاستياء من رذائل الحداثة. وبعد كثير من الحماسة لمزايا التقدم في بداية القرن الثامن عشر واعتبارًا من منتصف القرن الثامن عشر وما بعده أصبحت فلسفة التنوير متشائمة على نحو متزايد بمصير الإنسانية (Pollard 1968). وقد استمر علم الاجتماع الكلاسيكي في اتباع هذا التقليد حيث أعرب عن القلق حيال التكامل الاجتماعي في ظل المد الصناعي الكاسح والإفراط في العقلانية وطغيان الفردية واقتصاد التبادل، وعلى سبيل المثال أعرب إميل دوركايم عن قلقه حيال ما يسمى بحالة غياب المعايير أو اللامعيارية anamie, anormLess State وبالنسبة له تمثل العلاج في القواعد الأخلاقية المتوافقة مع المجتمع الحديث الذي علت فيها الفردية وبالنسبة للمدرسة الكلاسيكية بعلم الاجتماع لم تكن القواعد الأخلاقية أو المعايير الاجتماعية- حسبما تم تسميتها فيما بعد بواسطة تالكوت بارسونز جامعًا معها كل قواعد السيطرة الاجتماعية - محل نظر فيما يتعلق بصحتها، بل مجرد مفهوم. تحليلي يمكن بواسطته تحليل الثقافات والمجتمعات. وقد لوحظ أن المجتمعات المختلفة تتقيد بمعايير اجتماعية مختلفة، وأن دراستها أمر مهم لأن ذلك يبين الكيفية التي يؤثر بها الأفراد على بعضهم بعضًا، والكيفية التي تتماسك بها عرى المجتمع، وهكذا صار لدينا ما يمكن تسميته بنظرية الضبط الاجتماعي Control Ltheory of Sciety.

وقد أضفى تالكوت بارسونز على وجه الخصوص مكانة خاصة للمعايير الاجتماعية في نظريته الاجتماعية، بل إنه قارن وضع المعايير الاجتماعية بعلم الاجتماع بوضع الفضاء في الميكانيكا الكلاسيكية وما يحدث من انجذاب للأجرام السماوية ببعضها في نظام محكم (Parsons 1967: 76). باختصار فقد اعتقد

بارسونز أن المجتمع تتماسك أواصره بفعل المعايير الاجتماعية والسيطرة المعيارية على كل فعل صادر من الأعضاء، والمعايير بدورها مصدرها نظام المعتقدات المشتركة المنبثقة عن الثقافة بما فيها المفاهيم عن الصواب والخطأ، ووفقًا لهذا الخط الفكري لبارسونز فإنه دون المعايير الاجتماعية يحدث تفكك لعرى المجتمع وتتناثر حياته أو أنه لن يكون هناك مجتمع للحديث عنه؛ لأن بارسونز رأى في المعايير الاجتماعية بقاء المجتمع أو فناءه.

وفعلاً تبدو المعايير الاجتماعية مفهومًا شديد الوضوح يصح الاستناد إليه لدى مناقشة الواقع الاجتماعي. وهناك عديد من موضوعات الحياة الاجتماعية يتم استيعابها في ضوء هذا المفهوم، سواء في العلوم الاجتماعية أو في الإطار الثقافي المعاصر ككل. وعلى سبيل المثال فالسلطة يتم فهمها على أنها مقدرة الشخص (أو المؤسسة) على تنفيذ إرادته بصرف النظر عن المقاومة (CF. Weber 1978 b:926) وبعبارة أخرى فالسلطة تحمل في طياتها المقدرة على فرض المعايير على سلوك الآخرين، وعلى نحو مماثل فإن تربية الطفل والتفاعل الاجتماعي مع الآخرين يتم مناقشتها من ناحية المعايير التي يقوم الوالدان أو أي أعضاء من المجتمع بتعليمها للجيل الجديد والذي يقوم باعتناقها داخليًا.

ورغم استخدامها على نطاق واسع وفائدتها البديهية فإنه توجد مثالب خطيرة في نظرية الضبط الاجتماعي، ويفتح مفهوم القواعد المعيارية منظورًا محدودًا للغاية للواقع الاجتماعي، وعلى سبيل المثال: يرى ميشيل فوكو (1980) أن الفكرة السائدة عن السلطة، والتي هي المثال البارز لمفهوم السيطرة نظريًا، تعجز عن الإمساك بطبيعة علاقات السلطة.

ووفقًا لفوكو فإنه يتم النظر إلى السلطة كفكرة سائدة على أنها طاقة مضادة anti – energy بحيث تختزل لمجرد إجراء قانون التجريم، ومثل هذا المفهوم قد

يكون فيه نوع من المسايرة ولكن فقط على حساب إخفاء جزء ضخم مــن آليــات السلطة. ويقترح فوكو أن جزءًا من قبول السلطة سببه هو هذه الفكرة التــي فــي نطاقها يتم النظر إلى السلطة كقيد بحت مفروض على الحرية، وبــدلاً مــن هــذا المفهوم المحدود للسلطة على أنها قيود وحواجز وحظر (والتى قام فوكو بتعريفهــا على أنها جزء من علاقات قوة عديدة) فإن فوكو يقترح أن السلطة يتعــين النظــر إليها في نطاق إطار أوسع مثل أي اسم ينسبه أحد الأشخاص لموقــف إســتراتيجي معقد بمجتمع معين (Foucoult 1980:93) والتحليل الذي جرى القيام به من حيث السلطة لا يجب أن يفترض، أن سيادة الدولة وشكل القانون أو الوحدة الكلية لهيمنة ما هي ضمن المعطيات بل إن هذه ما هي إلا أشكال نهائية تأخذها السلطة. ويبــدو أن السلطة لا بد من فهمها في المقام الأول على أنها تعدد لعلاقات القوة المتــشابكة في النطاق الموجودة به، والذي يشكل تنظيمها كعملية، والتى ومن خلال نضال لا ينتهي ومواجهات تقوم بتحويل وتقوية أو تعكس علاقات القوة أو كالدعامــة التــي تعثر عليها علاقات القوة في بعضها بعضا بحيث تشكل سلسلة من النظم، أو علــى العكس وعلى النقيض، بحيث تتمكن وتتناقض فتتبعثر بعيدًا عن بعــضها بعــضًا، وفي النهاية يجب أن تفهم القوة: كإستراتيجيات تكتسب العلاقات تأثيرها من خلالها (أي من خلال هذه الإستراتيجيات) والتى تتجسد في تصميم نهائي، أو فــي بلــورة مؤسساتية متضمنة في جهاز الدولة، وفي صياغة القانون وفي الهيمنات الاجتماعية المختلفة. (Faucanlt 1980:92-3).

ونظرية السلطة لفوكو لا تنظر إلى علاقات القوة في نطاق مركز أحادي بل تفهم شبكات السلطة على أنها تعدد لمواقع النضال بما يمكن أن نطلق عليه النظرية التشتيتية للسلطة dislocational. وعلاقات السلطة ليست في وضع خارجي كمــا في الأنواع الأخرى من العلاقات كالعلاقات الاقتصادية أو علاقــات المعرفــة أو العلاقات الجنسية. كذلك فإن علاقات السلطة دائمًا ما تحمل فــي طياتهــا أشــكالاً

للمعرفة والطابع الشخصي أو الرغبة، فهي تتمتع بدور مثمر أينما كان المسرح الذي يؤدى عليه هذا الدور (Foucault 1980: 94).

ومناقشة فوكو للسلطة تمثل إشكالية بمعنى أنه يحاول الانشغال بأمرين في وقت واحد فمن ناحية هو يقوم بتحليل الفكرة السائدة عن القوة على أنها بناء اجتماعي وثقافي، ولكنه من ناحية أخرى يقترح تعريفًا أوسع وأفضل، والذي من المفروض أن تعامله كوصف حقيقي لما عليه السلطة فعليًا، ومع ذلك فهو يبين بوضوح كيف أنه نوع من التضليل والتبسيط المخل أن ننظر إلى النظام الاجتماعي فقط في نطاق كونه حزمة من القواعد (والتى هي وفقًا لتفسير فوكو مصدرها القانون)، والشيء نفسه ينطبق على نظرية الضبط الاجتماعي عند بارسونز. والقواعد المعيارية سواء أكانت مفروضة أو تم تطبيقها بواسطة سلطة أكبر، أو أعضاء مجتمع آخر، فهي ليست الطرق الوحيدة التي تعمل بموجبها النظم الاجتماعية وتتماسك سويًا لأن هناك معايير يتبعها الناس أو يسايرونها في الحياة الاجتماعية، ناهيك عن أن توسعة نطاق مفهوم المعيار الاجتماعي لدرجة أكثر من اللازم تجعل المرء يفقد رؤية الحيز الكامل للأشياء بل حتى فكرة القواعد ذاتها.

وسوف نستعرض مثالاً آخر، فتربية الطفل ينظر إليها في المعتاد على أنها بمثابة قواعد معينة يفرضها الوالدان على سلوكيات أطفالهم، والمفترض أن الأبوين الصالحين يسيطران على ما يشاهد أطفالهم على شاشات التليفزيون، والحقيقة المتمثلة في أنه بالاستطلاعات الاجتماعية للرأي فإن حوالي ثلث الآباء فقط أفادوا تدخلهم بالسيطرة على ما يشاهده أطفالهم على شاشة التلفاز، الأمر الذي جرى تفسيره على أنه تدخل غير كافٍ من جانب الآباء، وعلى سبيل المثال؛ اتهم سيتفج (1988) الآباء بأنهم وسيلة رقابية سيئة، بينما يقول باكيه وساندر وفولبرخت (Baack, Sander and Vollbrecht (1990: 334)) أن استطلاعات الرأي جعلت

الباحثين يشعرون بالفزع الشديد من لا مبالاة الآباء. وعلى أية حال فهذه القــضية تزداد تعقيدًا لو سألنا ما الذي يعنيه تقرير الآباء عن وجود قواعد للسيطرة على ما يشاهده أطفالهم على شاشة التليفزيون من عدمه، لأن مثل هذا السؤال يتخطى نطاق دراسات استطلاع للرأي بينما كانت الاستبيانات التي تناولــت مثــل هــذا الأمــر محصورة في استجابتين مقيدتين بالإجابة بـــ "نعم أو لا".

وفي دراسة خوي كيوتامي (1991)، والتى اشتملت على إجــراء مقــابلات شخصية نوعية لتدخل الآباء في مشاهدة أبنائهم لجهاز التلفاز، جرى إلقاء الــضوء على هذه المسألة، وقد توصل الباحث إلى صورة بنائـــه علـــى هـــذه المقـــابلات الشخصية مع تسعين أسرة تتفق تمامًا مع ما توصلت إليه الدراسات السابقة حيــث أعربت ٣٢% فقط من الأسر أنها تسيطر على ما يشاهده أطفـــالهم علـــى شاشـــة التلفاز. ومع ذلك فإجابات جميع الآباء الذين تحادث معهم هذا الباحث جاءت فـــي شكل "لا أتدخل ولكنني أفحص بدقة.." وببحث ما جاء بعد كلمة "لكن" هذه تنقلــب النتائج رأسًا على عقب، فالآباء قالوا إنهم لا يراقبون محتويات ما يقــوم أطفـــالهم بمشاهدته على شاشة التلفاز، لأن الأطفال غير مـــسموح لهـــم بالـــسهر لمـــشاهدة العروض السينمائية المتأخرة والتى تخصص للبالغين فقط، أو لأنهم يتفقون مـــسبقًا على ما هو مناسب لكي يشاهده الأطفال وما لا يتناسب، أو لا يـــصح مـــشاهدته، ولذلك فاللجوء إلى المراقبة النشطة لم يعد أمرًا ضروريًا، وعلى الجانـــب المقابـــل ففي تلك الأسر حيث أفاد الآباء بسيطرتهم على ما يشاهده الأطفـــال علـــى شاشـــة التلفاز، فالواضح أن تلك السيطرة ليست فعالة أو أن الأطفال والآباء لم يتوصـــلوا إلى اتفاق واضح حول قواعد مشاهدة التلفاز.

وعلى العكس مما أشارت إليه الدراسات السابقة فإن المشكلات كانت أقــدح في الأسر التي صرح الآباء فيها بأنهم يسيطرون على ما يشاهده أطفـــالهم علـــى

شاشة التلفاز، وتتفق هذه النتيجة مع الدراسات الإثنوجرافية التي تؤكد على أنه في معظم الحالات فإن تلك القواعد الأسرية تكون ضمنية، بمعنى أنها "مضمنة" في أنشطة الحياة اليومية بحيث تتم عفويًا ودون أن تحتل مكانة مقصودة Pryce and (leichter 1983: 310) والقواعد الصريحة هي عرض من الأعراض الفعلية للتوتر أو خلق أزمات أسرية (Riss 1981: 179 -81).

ولا يصح النظر إلى مفهوم المعايير الاجتماعية على أنه يقتصر على القواعد الضمنية بل الصحيح هو أن جميع القواعد ليست صريحة، فهي يتم التعرف عليها بوعي باعتبارها قواعد جديرة بالاتباع بمن يفعل ذلك، إضافة لذلك؛ فليس ضروريًا معايشة القواعد على أنها معايير أو كشيء لا بد أن يتقيد به المرء رغم وجود رغبة شديدة لفعل ما يخالف ذلك، ولكن بعض هذه القواعد تؤخذ كحقيقة مسلم بها ويتم اتباعه كنتيجة منطقية.

ونظرية الضبط الاجتماعي لبارسونز تبدو عاجزة عن التفرقة بين الأنواع المختلفة من القواعد. ومن هذا المنطلق كان بارسونز أقل إقناعًا عن إميل دوركايم والذي استقى منه نظريته في هذا الصدد، وفي تفسيره لما ذهب إليه دوركايم فإن بارسونز تجاهل الحقيقة المتمثلة في أن دوركايم قام بتمييز القيد الأخلاقي عن الأشكال الأخرى من أشكال الإجبار المعياري غير الأخلاقي. وبالنسبة لدوركايم فإن المفهوم الذي يشير إلى كل من القيود والظروف المعيارية وغير المعيارية، كانت الحقيقة الاجتماعية حيث قال: "أي حقيقة اجتماعية يجري تمييزها خلال سلطة الإكراه الخارجي والتي يتم ممارستها على الأفراد. ووجود هذه السلطة بدوره يمكن التعرف عليه بسبب وجود بعض من الجزاءات محددة سلفًا أو من خلال المقاومة التي تبديها الحقيقة الاجتماعية إزاء أي تصرف مخالف يصدر عن أي فرد، والذي من شأنه أن يهدد تلك الحقيقة أو الواقع الاجتماعي (Durkheim 1982: 56-7).

وبالنسبة لدوركايم فالقواعد الأخلاقية ما هي إلا فئة خاصة من الحقائق الاجتماعية (Durkheim 1974:35-6) وإضافة لهذه القواعد فقد عني دوركايم بالتعرف على العرف الاجتماعي، أو ما يسمى الفعل الإستراتيجي من النوعية النفعية وغيره من الأفعال كالفعل المعياري، ومع ذلك - وبالنسبة لدوركايم - فإن القواعد المنظمة سواء استندت إلى أسس أخلاقية أو عملية؛ هي التي تتمتع بأهمية خاصة لاعتقاده أن التنظيم الاجتماعي للسلوك الفردي هو بمثابة المادة اللاصقة التي تؤدي إلى تماسك عرى المجتمع و الحيلولة دون انفراط عقده.

ولدى تناول مشكلة النظام الاجتماعي عند توماس هوبز، فقد أوضح دوركايم أن القدرة الإكراهية للحقائق الاجتماعية مبعثها بضعة مصادر، على سبيل المثال: التقاليد والأفكار عما هو صالح، والرؤية المشتركة للكون. وبهذا المفهوم فقد انفصل عن التقاليد التي أرستها الفلسفة الأخلاقية، والتي تمثل القواعد الأخلاقية لها إلزاميات فئوية Categoria imperatives عالمية الطابع، ومن ثم لا يمكن تفسيرها بموجب عوامل اجتماعية وثقافية. مع ذلك لا نزال نستطيع القول أنه بالنسبة لدوركايم فإن النظام الاجتماعي مستند إلى السيطرة الاجتماعية. ووفقًا لدوركايم فإن الاختلافات بين العرف والقواعد الاجتماعية ما هي إلا مسألة اختلاف في الدرجة. لو كانت القواعد الأخلاقية البحتة في دورها الداعم فإن الضمير الجمعي يقيد أي فعل يمثل تعديًا عليها من خلال الرقابة على مسلك المواطنين وبالوسائل العقابية الخاصة المتاحة تحت تصرفه وفي حالات أخرى يكون القيد أقل عنفًا، مع ذلك فإنه لا يتوقف عن الوجود ولو حدث واختار شخص عدم مجاراة الأعراف العادية، مثلاً، لو لم أراعِ في ملبسي الزى المألوف لسكان البلد والذي اعتنقه أبناء الطائفة الاجتماعية التي أنتمي إليها فإن الضحكات التي ستتعالى من حولي والعزلة الاجتماعية التي سأعاني منها، يترتب عليها - وإن كان ذلك في شكل أخف وطأة - عواقب تفوق العقوبات الفعلية. وفي حالات أخرى ورغم كون القيود ليست مباشرة فإنها لا تقل فعالية في إحداث الأثر العقابي المطلوب (Durkheim 1982: 51-2).

ورغم أن مناقشة دوركايم للسيطرة المعيارية مستفيضة بشدة فإن المشكلة تظل باقية في أن منظور السيطرة المعيارية للسلوك الاجتماعي لا تمكن من النظر لما هو أبعد منها؛ لأنها تؤدي إلى منطق الدورات في دائرة مفرغة. والسلوك المتصل للأفراد الذين ينظر إليهم على أنهم متباعدون عن بعضهم بعضًا يتم تفسيره على أنه ضغوط المعايير (سواء سلبية أو إيجابية) ولو لم تكن هناك مؤشرات على هذه الضغوط فإن استمرارية السلوك سيتم تفسيرها بالإحالة إلى المعايير المستقرة في الذات الفردية.

القواعد التنظيمية والقواعد الإنشائية

إحدى طرق الخروج من هذا المأزق، مأزق الدائرة المفرغة أو العلية الدائرية هو بالتفرقة بين نوعين من القواعد التي يتبعها الناس في نشاطاتهم (Winch 1971). فمن ناحية توجد قواعد تنظيمية Regultive Rules معايير اجتماعية تجبر الفرد على التصرف بما يتفق مع القواعد، وعلى الجانب الآخر فإن الناس تتبع القواعد الإنشائية Constitutive في نشاطها عندما تتواصل مع بعضها وهذا النوع من القواعد يشكل معنى النشاط المعني، فمثلاً اتباع القواعد لدى لعب الشطرنج لا يتم في العادة الشعور به باعتباره إلزامًا معياريًا بل كشيء يحدد قوام النشاط جملة، فتركيز اهتمام لاعب الشطرنج يكون منصبًا على اتباع إستراتيجيات ممكنة مختلفة في نطاق لعبة الشطرنج أي القواعد التكوينية أو الإنشائية للعبة، وليس على القواعد كشيء يقيد اللاعبين من التصرف على النحو الذي يودون التصرف به، والشيء نفسه يصدق على ما يفعله الناس لدى التحدث بلغة معينة فنحن نتبع القواعد النحوية لكي يتحقق الاتصال ونقل أفكار مطلوبة وليس لأن هناك قواعد معيارية تأمرنا بفعل ذلك.

ومفهوم القواعد التكوينية يفتح منظورًا جديدًا تمامًا لتفسير النظام والواقع الاجتماعي. وعلى سبيل المثال ففي نطاق هذا المفهوم يمكن الاقتراب من الفعل الاجتماعي من وجهة نظر صاحب الفعل بالتساؤل عما هي دوافع صاحب الفعل للتصرف على نحو معين؟ وفي هذا الإطار سيكون السلوك بموجب المعايير الاجتماعية تفسيرًا شديد الركاكة.

وفي التصنيف الكلاسيكي لماكس فيبر (1978 a) للفعل الاجتماعي فإن اتباع المعايير هو أقرب ما يكون لما أسماه فيبر "الفعل التقليدي" الذي تحدده "العادة المتجذرة" Ingrained habituation. وعلى الجانب المقابل فإن الالتزام بالقواعد المنظمة يمكن النظر إليه أيضًا على أنه "فعل عقلاني صرف" لأنه بفعل ذلك يتجنب المرء تبعات بالغة الضرر. مرة أخرى قد يتبع المرء القواعد المنظمة لاعتقاد المرء بوجود فائدة – جراء ذلك – ذات قيمة أخلاقية أو جمالية أو دينية أو غيرها من أشكال السلوك بمعزل عن احتمالات النجاح (Weber 1978 a: 25) وربما تتضمن العملية ظلالاً من فعل وجداني affectual في توقير تنظيمات معينة.

وغالبًا ما يطلق على هذه الإستراتيجية الساعية إلى شرح الواقع الاجتماعي "المنهج التفسيري"، وهي إستراتيجية تفسر الظواهر بمدلولها الاجتماعي أو الثقافي. وكان ماكس فيبر قد تحدث عما أسماه Verschend علم الاجتماع التفسيري "Interpretive Sociology" وفي نطاق هذا المنظور يمكن فهم سلوكيات الناس فقط لو عرفنا ما هي الأفعال والأشياء المرتبطة بها وما تعنيه، وما هي الكيفية التي ينظر بها الناس إلى أفعالهم وأفعال الآخرين. وهناك بطبيعة الحال طرق مختلفة لفهم معنى المغزى، فبالنسبة لفيبر فإن معنى المغزى أو الإحساس بالفعل الاجتماعي كان هو نفسه الدافع أو الوظيفة الفردية للفعل الاجتماعي. وعلى الجانب المقابل ففي بعض الاستخدامات للمصطلح بموجب السيموطيقا (علم الدلالات) وبموجب التحليل النفسي

فإن المعنى يشير للجوانب الرمزية للكلمات والأشياء أو الروايات. والمعنى يتم فهمه على أنه شيء يربطه الأفراد بالأشياء الطبيعية أو بالسلوك المرتبط به بحيث تصبح الأشياء مغلفة به أو كطابع مستخدم في تصنيف الأشياء. وفي الاستخدامات الأكثر منطقية للمفهوم فإن المعنى ينظر إليه على أنه الشكل الذي يوجد فيه الواقع بالنسبة لنا نحن بني البشر (Alasuutari 1995: 26-30).

وعندما ينفتح الإطار بواسطة مفهوم القواعد التكوينية والتى تشكل معنى الأشياء بالواقع الاجتماعي، فسيتضح أن المعايير الاجتماعية أو القواعد التنظيمية هي الفكرة الأكثر تحديدًا والتى من المفروض أن تستخدم كمفهوم تحليلي لشرح الواقع الاجتماعي، وذلك بدلاً من معاملة هذه المعايير كظاهرة إمبيريقية. إنها عنصر مهم من عناصر الواقع الاجتماعي، ولكن للحد الذي تجيز فيه فهم قواعد تنظيمية معينة، توجب على المرء دراسة المعاني الاجتماعية للمعايير الاجتماعية. وعلى هذا ففي ظل إطار كهذا، فإن المعنى أو القواعد التكوينية تستخدم كمفاهيم تحليلية.

وفي هذا المنظور التفسيرى هناك دائمًا خطر متمثل في قيام المرء بعمل فرضية ميتافيزيقية عن معنى هذه الأشياء أو بنظرة الناس للعالم كتفسير يستخدم لشرح أعمالهم، وجزء من تلك المشكلة هو قيام المرء بالنظر إلى الأفراد على أنهم حمقى يسرفون في إصدار الأحكام (Garfinkel 1967)، رغم أنه واضح أن الفهم المشترك لأي موقف هو إنجاز يجري تحديثًا باستمرار لأي تفاعل وليس شرطًا مسبقًا له. وهذه النقطة الإثنوميثولوجية يمكن بطبيعة الحال الاستجابة لها بالتركيز على أن الأفراد لا يدخلون إلى أي موقف وهم فارغون وليس لديهم مفاهيم مشتركة مسبقة، ومع ذلك تظل الحقيقة أن معنى أي شيء هو فكرة يستخدمها أعضاء المجتمع لتفسير أو شرح ظواهر اجتماعية. وعلى سبيل المثال قد يقوم جماهير أو نقاد إعلاميون بالتعرف على معانٍ رمزية أو يبدون تعجبهم مما يعنيه أحد

الأشخاص أو ما الذي يوجد وراء أحد الأشياء التي يقولها الأشـخاص، ولـو تـم سؤالهم فإن الأشخاص الذين يقومون بالتركيز على أحد الأفعال يكون لديهم القـدرة لإخبارك أنهم يقومون باللعب أو ينظفون إحدى الحجرات لإعادة طلائها أو يقومون بكتابة تقرير، إذن فمعنى الأشياء هو مصدر تفسيرى كثيرًا ما يستخدم في الحيـاة اليومية. وبهذا المعنى فهو ليس مختلفًا كثيرًا عن المعايير المستخدمة لشرح الفعـل الفردي أو الاجتماعي.

القواعد بوصفها مصادر تأملية

عندما يجري مقاربة القواعد من زاوية الممارسـات الروتينيـة الخامـدة فالمنطقي التفكير فيها على أنها أمور عاديـة دأب النـاس علـى اتباعهـا فـي تصرفاتهم كقواعد والتى تمكن الأفراد من تفسير هذا المسلك، والذي يشكل هياكـل المجتمع والذي أحيانًا ما يصبح الناس على دراية به حال تأمله نقديًا. ومـع ذلـك فلكي نتناول المقصود تحديدًا بالقواعد كمصادر تأملية فنحن بحاجة إلى التساؤل عن هذا المنظور الواضح للعيان. ودعونا نفعل ذلك بمناقشة الطرح الذي قدمه كل مـن جيدنز وموزاليس لهذه القضية.

فأنطوني جيدنز (1984) يناقش كيف أن اتباع القواعد يشكل تلقائيًا هياكـل اجتماعية من خلال "ازدواجية البناء" duality of structure. ويستخدم جيدنر هـذا المفهوم لكي يشير إلى فكرة أن أي نظام اجتماعي له دور مزدوج؛ فمع قيام الناس بتطبيق قواعد عضوية ومضادات نشطة فإنهم يحصلون على: مخرجات ومـصادر أو نتائج غير مقصودة ومن ثم يتم إنتاج النظام ونسخه في التفاعـل الاجتمـاعي. وعلى هذا ففكرة جيدنز الخاصة "بالهيكلة البنينية" Struciuration تحمل في طياتها أن الهيكل أو البناء هو مجموعة من القواعد والمصادر فهـو كـلٌ مـن: الوسـط والنتيجة للسلوك الذي يتم تنظيمه منطقيـا. والهيكـل هـو الوسـيط لأن المـسلك

الاجتماعي يتم إنتاجه من خلال استخدامه وهو النتيجة لأنه ومن خلال إنتاج هــذا المسلك يتم إنتاج القواعد والمصادر في الوقت والمكان، ونفس هــذه الازدواجيــة للهيكل (أي الوسط/ الخرج) يمكن النظر إليها باستخدام اللغــة لأن قواعــد اللغــة تساعدنا في قول جمل بينما – وفي نفس الوقت – تساهم هذه الإخراجات اللغويــة في إعادة الإنتاج للغة. وبالطريقة نفسها فإن النظم المؤسساتية يتم إعــادة إنتاجهــا على نحو روتيني من خلال ازدواجية البنــاء، أي مــن خــلال القــائمين علـــى استخدامهما، وبالتالي فهم المعيدون لإنتاج مجموعات أجهزتها القواعدية ومواردها.

وفي هذه الازدواجية (القواعد / المصادر) التي أتى بهــا جيــدنز، أوضـــح موزاليس (١٩٩١) أنه وإضافة إلى التوجه العملي قد يكون هناك توجه نظــري أو إستراتيجي للقواعد والمصادر. وغالبًا ما يسعى اللاعبون إلى إبعاد أنفــسهم عـــن القواعد والمصادر لإثارة التساؤل بــشأنهم ولبنـــاء نظريـــات عنهـــا أو للتوصـــل لإستراتيجيات للحفاظ عليها أو لتحويلها. وعلى سبيل المثال فتوجه علماء اللغويات لقواعد ومصادر اللغة هو توجه نظري فهم يريدون فهم الكيفية التي تعمل بها اللغة وليس وكيف يمكن استخدامها للاتصال الروتيني. وداخل نطـــاق هـــذه المراقبـــة والتوجه الإستراتيجي، يكون اللاعبون معنيين بالإجراءات التي تهدف للحفاظ على وإصلاح أو تحويل القواعد والمصادر. وفي حالة اللغـــة فـــإن محـــاولات إحيـــاء اللهجات التي تحتضر أو تنمية أو تطهير أي لغة حية من التعديات الأجنبية، هـــي أمثلة جيدة في هذا المضمار. وفي كل الحالات يرى مــوزاليس أنـــه وبـــدلاً مـــن الازدواجية duality نستطيع التحدث عن أي ثنائيـــة Dualism بـــين البنـــاء وأى موضوع والتى تكون نتائجه في إعادة إنتاج البناء بشكل أكثر مباشرة.

وكلٌ من جيدنز وموزاليس يسلمان بأنه في المسلك الروتيني توجـــد قواعـــد معينة ومصادر والتى يمكن جعلها صريحة وينظر إليها في نطاق التوجه النظـــري أو الرقابي الإستراتيجي كأشياء يجدر تأملها. ورغم أن هذا النوع من الاختزال قـــد يكون مرضيًا لأغراض التبسيط، لكنه لا يأخذ في الحسبان حقيقـــة أن أي اعتبـــار

وصياغة للقواعد المستخدمة بشكل روتيني والمصادر وحتى تلك التي يتم عملها بواسطة أي عالم اجتماعي، لن تمكننا فقط من التعرف عليهم بل أيضًا من بنائهم كأشياء تستحق الاهتمام. وعندما يتم القيام بذلك ربما يكون اللاعبون قد قاموا بتغيير الوضعية الأنطولوجية للممارسة الروتينية محل البحث.

ولكن هل نستطيع القول بأن هناك قواعد في سلوكنا لسنا على دراية بها؟ والمؤكد أن الأفكار العقلانية المستخدمة في البحوث العلمية تفترض بشكل مسبق وتتجه بشدة للبحث عن الأشياء المعتادة التي لم نفكر بها في السابق وسوف يكون من المفيد وصل هذا القول بالبحث في القواعد التنظيمية غير الشعورية في التصرفات الإنسانية. إلى ماذا تنتمي تلك القواعد؟ ذلك هو السؤال الذي يستدعي منا إعمال نظرة متفحصة، وخطابًا علميًا. القاعدة تتحدد دائمًا من صياغتها، ولكن هل يمكننا الإقرار بوجودها قبل أن توجد؟

وأرى هنا أننا في حاجة متدبرة إلى إيجاد صلة ما بين العملي والنظري، (وأيضًا ما بين الإستراتيجي/ التشغيلي) من المعلومات، ترى إلى أي حد يستطيع المرء التوصل إلى استنتاجات جراء هذا البحث والإمعان فيه؟ فدائمًا ما نتوصل إلى اكتشاف وجود إحدى القواعد ولكن هل نستطيع القول إن هناك قاعدة موجودة قبل هذا الاكتشاف؟ وأنا أقترح أنه من المعقول القيام بالتفرقة بين المعرفة العملية والنظرية، ومثلما اقترح جيدنز وموزاليس: قد نتبع قاعدة دون أن نكون قادرين على صياغتها في كلمات أو يعجز حديثنا عن تقديم تفصيلات عنها. وتدور المعرفة المنطقية حول الممارسات الروتينية بطرق مختلفة على سبيل المثال بتوجيه الاهتمام إلى الانحرافات عنها وإلى الطرق المختلفة التي قد يفشل الأعضاء في التصرف بها وفقًا لتوقعات ضمنية، مع ذلك فإن المنطق وراء هذه التوقعات لا يتم طرحه أبدًا بشكل كامل. وعلى أية حال، فمن المهم ملاحظة أن أي روتين لا يمكن وصفه بصورة كاملة ولذلك فالتفرقة بين المعرفة العملية والنظرية هي متصل

وليست تقسيمًا ثنائيًا. وبمفهوم كهذا فإن السؤال البحثي هو ما إن كانت أي قاعدة موجودة قبل اكتشافها. وأنا أفضل الحديث عن الروتين بدلاً من الحديث عن القاعدة؛ لأن صياغة أي قاعدة أو مجموعة من القواعد عادة ما تكون صياغة تفسيرية وتدخلية وتضيف وجهة نظر أخرى يتم خلالها التأمل في الروتين المعني.

ومع ذلك فإن الممارسات الروتينية لا بد أن ينظر إليها على أنها فئة كبيرة أكثر من كونها قواعد عفوية، فهي أشياء نفعلها بصورة غير منتظمة أو متكررة وقد نفعلها أو قد لا نفكر فيها. والممارسات الروتينية هي مادة خام شديدة الثراء تصلح لجميع أنواع الملاحظات والصياغات عن القواعد، والتي وبمجرد صياغتها تقوم بعدها بتغيير الممارسات الروتينية الموجودة.

ولو أخذنا في الاعتبار أن أي حديث يوجه انتباهنا لكي لا نمشي أسفل أحد السلالم بالادعاء بأن ذلك يجلب الحظ السيئ للشخص الذي يفعل ذلك فإن تحاشي السير أسفل السلم عادة ما يتم عمله بصورة غير منتظمة، ومن ثم فقد تحاشينا فعله، وبهذا المعنى فما حدث ليس بقاعدة بسبب الحديث الذي أوصى إيانا بعدم الإقدام على سلوك ما إذ يرجع ذلك فقط إلى الخطاب الذي جعلنا نتجنب هذا الفعل ومن ثم فقد تحاشينا فعله كقاعدة. كذلك فإن صياغة أي معيار ليست هي الشكل الوحيد الذي من خلاله قد نوجه انتباهنا إلى روتين ما. ولو أخذنا في الاعتبار الاعتقاد السائد بأنه لو رأى أحد الأشخاص نجمًا سيارًا سيستطيع تمني أحد الأشياء التي تتحول إلى حقيقة. وقبيل وجود هذا الاعتقاد أيًا كان الشخص الذي شاهد نجمًا سيارًا كان يتحدد بفعل الصدفة وقد لا يولي اهتمامًا بهذا الأمر حتى بعد حدوثه فقد جرت استثارة الأمر على أنه شيء يستحق الاهتمام والملاحظة وليس بموجب قاعدة توصينا بفعل أحد الأشياء بل كعلامة تجلب الحظ. وقد يتم تفسير ذلك على أنه وصفة شرطية؛ أي لو أنك رأيت نجمًا سيارًا فلك أن تتمنى أمنية ولكن ليست جميع العلامات على هذا النحو فقد تخبرنا عن أنفسنا أو عن مستقبلنا دون أي معايير مرتبطة بها.

ومثلما أشرنا عاليه فأي روتين قد يتم توجيه الانتباه إليه، دون طائفة متنوعة من المصادر التفسيرية اللازمة له كمعيارية normativity. ومع ذلك، فلا يجب أن نخطئ فهم الخطاب الذي نلاحظ هذا الروتين فيه بدعوى الاهتمام بالروتين ذاته. ولو نظرنا إلى تجارب جارفينكل: فوفقًا لأحد التفسيرات الشائعة فإن الاستثارة التي تحدث بسبب خرق توقعات عن تفاعل يومي تبين أنها تشتمل على جانب معياري وأن مثل هذه القواعد الخاصة بالمسلك اليومي هي أخلاقية وذات إجبار طبيعي (Cf. Giddens 1984:23). وسأقوم الآن بالتركيز على أن المصدر التفسيرى للمعايير هو واحد من الأطر النمطية، والتى يؤدي خرق الروتين إلى استثارتها.

وفي التجارب التي تبحث ردود الفعل تجاه مخالفة القواعد أفاد جارفينكل (1967) أن المشاركين في الدراسة استحثوا الطلاب على أن يفصحوا عما كانوا يقصدونه أو أنهم شككوا في أن القائمين بالتجربة كان لديهم شيء يخفونه.

وعلى هذا فإن مفهوم القاعدة العضوية يمكن النظر إليه على أنه مجرد مصدر تفسيرى آخر يستخدمه الأعضاء للتأمل في سلوك روتيني، وأن استخدامه لا يفصح فقط عن جوهر الروتين محل البحث بل ويلفت الانتباه إليه من منظور معين، ومن ثم التأثير على السلوك المستقبلي. ويجعل القاعدة العضوية كمصدر تفسيرى فنحن نواجه بطبيعة الحال خطر الزج بنا في مأزق حين نعجز عن قول أي شيء عن الواقع الاجتماعي دون ضرورة اللجوء إلى قناعات ميتافيزيقية من نوعية أو أخرى. ونحن بذلك نخاطر بالحرمان من جميع المفاهيم التحليلية التي لم تلوث بفعل الاستخدام اليومي والتى قد تستخدم لوصف الواقع الاجتماعي على حقيقته فعلاً "as it Yea lity is". ودعنا نؤكد على أن هذه الخطوة تستحق العناء لأنه وبدونها فنحن نبني صورة مفرطة التبسيط للواقع الإنساني. ورفض القواعد

العضوية Generative Rules كمفهوم تحليلي لا يعني أننا في النهاية نتوصل إلى لغة تحليلية محايدة نستطيع بواسطتها تحليل الواقع الإنساني فأي مفهوم بدوره يمكن عزله والتوصل إلى ما فيه من ميتافيزيقا أو جدل. وبدلاً من معاملة المفاهيم التحليلية المختارة على أنها أجزاء من اللغة الأصلية، فإنني أقترح أن يتم النظر إليها على أنها مجرد "معدية" Stepping Stone نضعها لنعبر عليها أحد الأنهار (رغم أننا لا بد أن ننظر إلى هذا النهر على أنه شديد الاتساع وأن عبوره يعد مشروع حياة). وبمجرد استنفاد الغرض المطلوب يمكن المضي قدمًا والشروع في التحليل من زاوية أخرى.

وبالنسبة لفوكو فإن المعدية الرئيسية هي مفهوم الخطاب والذي استخدمه لكي يوضح التفاعل بين الكلمات والأشياء وارتباطهما الوثيق ببعضهما. وباستخدام هذا المفهوم فإنه – أي فوكو – يتشبث بالتفاعل المستمر بين القابل للفهم المنطقي وبين العفوي أو بين الانعكاسية التأملية والممارسات الروتينية. فالخطابات ليست مجرد كلمات أو أشياء، إنها بنينة للموضوعات سواء كانت أفعالاً أو أشياء طبيعية بتوفير الأطر ووجهات النظر التي ينظر من خلالها الأفراد لهذه الموضوعات.

وفي كل مرة تجري استثارة خطاب فإن ذلك يكون لغرض التأمل والمراقبة بل تغيير الأوضاع السائدة ولكن وبنفس المنطق فإن هذا الخطاب يكون عرضة هو الآخر للتغيير. ونستطيع القول بأن الأشياء توضع أو تصب مرة، ومرات على شكل "خطاب" Put to discourse فإن ذلك لا يعني أن الواقع يجري النظر إليه في كل مرة على أنه جديد تمامًا. وعلى حسب الخطاب الذي جرت استثارته توجد جوانب معينة من اللاوعي الثقافي تصبح محلاً للاهتمام، والمسلك الروتيني محل البحث، يصبح عرضة لذخيرة من التفسيرات التي من داخلها يتم تصور هذا الموضوع أو يتم النظر إليه على أنه موضوع مهم. وأى مفهوم أو توضيح لروتين

بصكه في مفهوم ليس دليلاً على أن الأشخاص أصبحوا على دراية بـــه لأن هــذا الروتين ذاته يتحرك في الخطاب الذي من خلاله يصير محلاً للاهتمـــام والتأمــل ويكون تقريره، أو المرجع إليه هو فعل الحديث "Speech act" الحالي أو البيـــان مثلما أسماه فوكو، الذي يقوم بإعادة إنتــــاج الأحاديث محل البحث وتعديلها، فهو يحقق شيئًا "ويفعل أشياء بالكلمات" (Austin 1962) ويحمل ذلك في طياته الأطـــر ومواضع الأشخاص وهو يبني الأشياء والأشخاص وكبيان محلي فإن الإفصاح عنه يكون لتوضيح أو بيان وجهة نظر لانتقاد أو معارضــــة أو الــدفاع أو اقتــراح أو التعريف لأحد الأشياء. وبالتركيز على أن الممارسات الروتينية لا تتكون فقط مـــن القواعد التي يتبعها الناس ضمنيًا فإنني لا أقصد إنكار وجود مجموعات من الأشياء والكلمات والقواعد أو التعاريف التي دأب الناس على الإشارة إليها كتفـــسيرات أو توضيحات للأشياء أو جوانب الممارسة. ففي معظم الوقت يتصرف الناس بـــشكل روتيني دون اهتمام بالقواعد الأساسية ولكن لو جرى التوقف عن روتين ما فسوف يلجأ الناس على الفور للمصادر التفسيرية المرتبطة بتلك السلوكيات وهو ما يجعلهم يراقبون ممارسات بعضهم بعضًا وهذا بالضبط ما تعنيه كلمة "خطاب"، وفي هـــذا المعنى تحديدًا نستطيع التحدث عن القواعد والمعايير الأساسية.

المعايير بوصفها جزءا من الخطاب

مثلما ناقشنا عاليه فإن المعايير تمثل شكلاً من أشكال التأمل النقدي ويتطلب ذلك أن تجتذب بعض جوانب ممارسات الروتين العفوي انتباه المشاركين. ونتيجـــة لذلك يتم التعبير عن الموقف من خلال التناقض الموجود بين الكيفية التـــي عليهـــا الأشياء وما الذي يود الإنسان أن يراه، وكيف أن الأشياء مفروضــــة، ويجـــب أن تكون أو لا تكون على وضع معين.

ورغم بساطة هذا الأمر فقد تبدو المعايير في سياقاتها الأكبر بطرق عديدة، ولذا فهي تؤدي وظائف مختلفة. ولكي نلقي نظرة على الطرق المختلفة التي تظهر بها المعايير وتوجد في الخطابات سأقترح بضعة مفاهيم تمهيدية والتي أرى أنها ستكون مفيدة في ترحالنا خلال المواضع المختلفة للمعيارية.

وبداية سنقوم بالتفرقة بين القوانين الرسمية والتوجيهات؛ وهي الأشكال التي دأب الناس على معرفة القواعد بها. وفي العادة لا يكون الناس على وعي متأمل بأنهم يتبعونها ولكنهم تجرى استثارتهم للقيام بذلك كلما ثارت الحاجة للقيام بذلك. وثانيًا سنقوم بالتفرقة بين المبادئ الأخلاقية والتى تعرف في المعتاد بالمعايير أو الفضائل والتى يلجأ إليها الناس لدى انتقاد أو تبرير أو تقييم أحد الأشياء من منظور معياري. على سبيل المثال القوانين واللوائح عادة ما تضفى عليها الشرعية باستثارة المبادئ الأخلاقية المختلفة. وأخيرًا نحن بحاجة للتفرقة بين المألوف اليومي والطرق المختلفة التي يجرى من خلالها استحضار الشكل أو النمط المعياري في الخطابات اليومية، ولكي نفهم بصورة أفضل كيف يلجأ الناس إلى الشكل أو النمط المعياري فنحن بحاجة إلى إدارك أن عاداتنا وتوقعاتنا عن سلوكيات الآخرين هي جزء من الطرق التي نتعرف بها ونقترن من خلالها مع جماعات الأشخاص الذين ننتمي إليهم، ولذلك فإن خرق المتوقع ومخالفته قد تؤثر فينا بعمق وتستوجب تأملاً معياريًا.

ظهور المعايير في التغير الاجتماعي

يؤدي التغير الاجتماعي إلى إثارة مستمرة لمتناقضات يتم التعبير عنها في نطاق شكل معياري لأنه ونتيجة التطور التكنولوجي والاقتصادي فإن ظروف المعيشة للناس تتغير، وهو ما يؤدي إلى تفتح خيارات جديدة وبيئات للسلوك بطرق متنوعة.. على سبيل المثال قد تجلب البحوث الجديدة تحديات لحقائق قديمة عن

الواقع الإنساني ومن ثم تظهر تقنيات جديدة ويضفى عليها مشروعية وتبنٍّ لطـــرق جديدة أكثر كفاءة وصحية في القيام بالأشياء مقارنة بالطرق المألوفة والتقليدية وهو ما يهز عرش الطرق القديمة أو المألوفة، إذن أي ابتكار قد يمهد الطريق لظهـــور أشياء جديدة كلية؟

وعلى سبيل المثال فإن اختراع التليفون قد جعل بالإمكـــان التحـــدث إلـــى شخص آخر عن بعد، ثم جاءت التليفونات المحمولة لتطلق العنان لهـــذا الاتـــصال وتحرره من قيود المكان. والتليفونات المحمولة جعلتنا نـــدرك خطـــأ تـــصورنا أن التليفونات موضوعة في خصوصية بيوتنا أو في مناطق منفـــصلة ومحـــددة ممـــا يرتاده الناس من الأماكن العامة، وهو ما جعلنا نتساءل كيـــف نـــرتبط بمحادثـــات تليفونية تجرى في أي مكان من هذه الأماكن العامة؟. وميثاق الشرف الخاص بالرد على أي مكالمة أصبح الآن عرضة للتغيير لأنه وعلى شاشة المحمول وغيرها من التليفونات الحديثة بوسع المرء أن يرى اسم الشخص (أو رقم الـــشخص لـــو تـــم تخزينه على التليفون) الذي يقوم بالمكالمة. وهذه التغييرات جعلت من الـــضروري الاهتمام بممارسات روتينية معينة في المحادثة والتخلي عن الممارسات الروتينيـــة القديمة الأمر الذي أثار غضب البعض ودفعهم لمهاجمة هذا الابتكار، ومـــع ذلـــك ليست جميع التغييرات تؤدي إلى استثارة مشاعر عنيفة لمصلحتها أو ضدها، فلـــو أن التغييرات التقنية لا تؤثر على المجالات الرئيسية التي تقوم عليها ثقافة معينـــة فقد يتم تبنيها بسلاسة ودون أن يلحظ أحد ما يجري.

ولو نظرنا إلى التطور الاجتماعي والثقافي طوال حيز زمني واسع ســـنرى كيف تتغير الإشارات إلى المعايير الاجتماعية التي جرى التعبير عنها صراحة بما يعني أن مواقع المتناقضات بين الممارسات العملية تتغير وفي كتابة الصادر فـــي جزأين تحت عنوان "عملية التحضر" يبين نوربرت إلياس (1978, 1982) أنه فـــي

إيتيكيت القرون الوسطى وفي كتب السلوكيات التي كان يتم توجيه الناس من خلالها للقيام بأشياء أو الامتناع عن أشياء كانت تؤخذ فيما بعد إلى أنها أمور مسلّم بها. وعلى سبيل المثال ففي كتاب الأخلاقيات لإيراسموس Erasmus والذي جرت طباعته عام ١٥٣٠ ورد ما يفيد أن "من غير الأدب أن تقوم بتحية شخص يتبول أو يتبرز" (Elias 1978:130) ولكن في كتب الأخلاقيات الحميدة التي ظهرت فيما بعد لم يرد أي ذكر لمثل هذا النصح، وكتفسير لذلك يرى إلياس أنه وبمرور الوقت حدث تحول في نطاق ما يشكل إحراجًا. وحتى كتاب السلوكيات الحميدة الذي ظهر بعد ذلك فإن مؤلفيها كانوا يخجلون من الحديث عن مسائل معينة بصراحة اعتاد عليها زملاؤهم في العقود السابقة فكانت مشاعر الخجل قد طرأ عليها تغير ولم تعد تظهر بنفس التكرار في المناقشات، وبالنسبة هل هذا اسم عالم؟ إلياس فهذا التطور على دليل عملية تم بمقتضاها تنظيم الحياة الغريزية والعاطفية بضوابط ذاتية مستمرة وهو ما جعل هذه الأمور مستقرة ومحل اعتناق من الجميع (Elias 1978).

ويبدو بالتأكيد أن هناك تغيرًا تدريجيًا في المفاهيم عن اللغة المتحضرة والسلوك المثمرين، ولكن لا بد أن نتساءل أيضًا عن السبب الذي صدر من أجله مثل هذا التوجيه في المقام الأول (التوجيه بعدم تحية شخص يتبول)، وما الذي كان يمثل تناقضًا بين فعلين أو أكثر، والذي أشارت إليه هذه التوجيهات؟ وأنا أقترح أن وجود توجيهات في القرون الوسطى بعدم تحية شخص وهو يتبول أو يتبرز من الممكن تفسيره بوجود تناقض بين واحد يقوم بتحية شخص يعرفه وبين فكرة التظاهر بأن المرء لم يلاحظ مثل هذا الشخص وهو في وضع محرج كهذا. بعبارة أخرى فالشرط الضروري لوجود قاعدة معينة منصوص عليها صراحة في مجال الإتيكيت، هو وجود اثنتين أو أكثر من طرق التعامل مع الموقف محل البحث وهنا تقوم التوجيهات الصادرة بتوضيح الجهالة أو الغموض المحيط بتلك المسألة. وعدم وجود هذه القاعدة

فيما بعد قد يكون مرجعه أن ممارسة معينة أصبحت واضحة للعيان أو لأن الحـــديث عنها قد أصبح يثير الخجل [1] فهناك مبدأ اقتصادي في جميع صور الاتصال والـــذي وفقًا له لا يذكر المرء الأشياء الواضحة للعيان (Geis 1982: 230).

المعايير والعرقية

والسبب الآخر المعروف لظهور الشكل أو النمط المعياري من التأمل النقــدي هو اقتراب شعب ما أو مجتمع ما من ثقافة أخرى بما لديها من عادات ومعتقــدات. وهذا السبب الثاني قد يكون متواكبًا مع اللحظة التي تعي فيها جماعة ثقافية أو أنـــاس جماعة ثقافية معينة ذواتهم بمعنى أنهم أصبحوا مدركين لأنفسهم على أنهم شـــعب أو ثقافة موجودة بين ثقافات أخرى (Moerman 1974) ويثير ذلك أفكارًا عـــن قواعـــد معينة أو عادات تتميز بها تلك الشعوب ليست لدى الآخرين نظائر لها، مع ذلك فـــإن صياغة هذه القواعد يؤدي حتمًا إلى تغيير في الخطاب محل البحث فـــذلك معنـــاه أن أجزاء من الممارسات الروتينية القديمـــة العفويـــة أصـــبحت موضـــعًا للملاحظـــة واستخدامها كمادة خام لأشياء معرفية جديدة أي لأفكار عما يميزنا عـــن الآخـــرين. بعبارة أخرى ففي ظل هذا التكوين للمعرفة نحن لا نتحدث عن الـــتفحص الـــداخلي للأفكار أو الاستبطان (لو كان ذلك ممكنًا) بل عن تكوين للمعرفة مـــشروط برصـــد الاختلافات الملحوظة بين هذين المجتمعين البشريين وكيف يقوم كل طرف بتفـــسير "غيرية" "otherness" الطرف الآخر. وفي تلك العمليات قد ينتهي الأمر بالمجتمعات وقد وجهت اهتمامها إلى عادات أو ظواهر والتى كانت في معظمها سمات في نظرة الناس إلى أنفسهم Self – image فيما سبق، لتحتل الآن رغـــم تناقـــضها الظـــاهري مكانة محورية في تعريف الناس أو الجماعة لنفسها.

وتقوم المجتمعات في الأغلب وبوعي بالدفاع عن نفـــسها ضـــد مـــؤثرات خارجية من خلال صياغتها وفرضها لمعايير معينة على أعضائها ولكنها في القيام بذلك قد تقوم بتعريف نفسها بموجب قواعد تنظيمية كانت في البدايـــة ذات أهميـــة

هامشية للغاية بالنسبة لهم. بمعنى أنها تتغير بوسائلها الحمائية ضد التغيير الاجتماعي. ولنتذكر جماعات الآميش والليستديأن حين طبقوا منظور معيارى للتحديث للدفاع عن أنفسهم ضد التغيير الاجتماعي، ولكن الدفاع نفسه حوى مخرجات كثيرة غير مقصودة مثلاً أوضح كرايبل (1994) Kraybill أن الآميش تقيد التفاعل مع العناصر الخارجية وتقيد الوعي من خلال المدارس الأبراشية (الدينية) لديها، وهي بذلك المفهوم ربما قد تكون أحرزت نجاحًا "أطفال الآميش لا يدرسون العلوم ولا التفكير الناقد ولا يتم تعريضهم للنسبية والتنوع المتغلغل بشدة في التعليم العالي بأمريكا اليوم. ورفض الآميش للإعلام وخاصة جهاز التلفاز يقيد بشدة تعرضهم للقيم العصرية؛ لذلك يساعد هذا الهيكل المحكم الغلق في المجتمع الذي يتواجد فيه الآميش على تماسك قوى الجماعية في وسط مستنقع عنيف من التغيير" (Kraybill 1994: 27) .

وعلى نحو مشابه يشرح ميلكاس (Malekas 1985) سبب حظر اللاستيدنز لجهاز التلفاز على أنه جاء بسبب فكرة أن هذا الاختراع يقع في الوسط بين المجتمع الديني وبين الأسرة. ويرى بايفي آلوستاري Paivi Alasuutari (1992) أنه بالامتناع عن تعاطي حبوب منع الحمل فإن حركة اللاستيدنز ضمنت استمراريتها وأكدت على سلامة هيكلها الأسري التقليدي وفي الوقت نفسه جرى تكبيل النساء للقيام بدورهن واحتلال مكانهن التقليدي في المجتمع (Paivi Alsumtari 1992: 179).

وقد أثر تبني المعيارية الصارمة على الحياة ككل لتلك الجماعات الدينية. وتوجد بتلك الشعوب والجماعات مبادئ عامة معينة هي التي تقوم بتوجيهها لتهتم بجميع أنواع الابتكارات التقنية والسلوكيات الجديدة بطريقة معينة لتحديد مدى قبولها أم لا، وسرعان ما تطرح المعايير الاجتماعية لديها قيودًا على الحياة اليومية الأمر الذي يفرض شروطًا على الممارسات والروتين.

وتبين الأمثلة عاليه كيف أن الهوية العرقية يجرى بناؤها بمــرور الوقــت. ومعنى أن تنتمي إلى الآميش أو اللاستيدنز يتم التعبير عنه تدريجيًا برموز تــضع أعضاء المجتمع بمعزل عن المجتمعات الأخرى وبهذه الرموز يميز عضو الطائفة أو الجماعة العرقية بالملابس التي يرتديها أو بعدم وجود جهاز تليفزيون بــالمنزل وليس بقيم عميقة من المفروض أن يشترك فيها أعضاء تلك الجماعة.

وقد يعرف الأعضاء جيدًا أن هذه علامات خارجية فحسب، ولكنهــا تــصبح مهمة للغاية في المجتمع متعدد العرقية ومجتمع متعدد الثقافات لأنها تميز من الــذي ينتمي إلينا ولا يزال مقترنًا بنا وبين الذي تخلى عن التقاليد. وهذا بالــضبط الــسبب الذي جعل الآميش ينتهي بهم المقام وقد ارتبطوا واقترنوا بموضــوعات مــصدرها جميعًا العالم الخارجي والعقيدة المغايرة التي أرادوا الدفاع في مواجهتها فــي المقــام الأول. وهذا النضال لمجتمع الآميش والذي كان منشؤه الرغبة في الاستمرار داخــل كمال المسيح وتلبية رغبة الإله عن الكيفية التي يتعين على المسيحي الحقيقي أن يحيا بها، كان السبب في ظهور مجتمع منغلق ذى هوية عرقية مرتبطة بموضوعات مثل ما هي نوعية الملابس التي يتعين ارتداؤها وما هي العربة التي يــصح اســتخدامها، وهل يجوز استخدام الكهرباء؟ وما هي الأجهزة الكهربية التي يصح قبولها؟

المعايير والأخلاق

ليست جميع الأطر المرجعية للمعايير مرتبطة بتجربــة تغييــر اجتمــاعي فالتقييمات المعيارية والمرجعية المعيارية هي جزء أصــيل وثابــت مــن جميــع التفاعلات الاجتماعية. والوعي بأحد المواقف من حيث القوانين واللوائح الرســمية أو المعايير التي تم صياغتها حديثًا أمر مطلوب، مثلاً حين يــتم توجيــه الأطفــال والوافدين الجدد والأجانب إلى الأفعال الممنوعة والكيفية التي يتم التصرف بها في المواقف المختلفة.

وفي الأغلب تكون هذه القواعد عملية مثلما في حالة قواعد المرور فهي تجعل الأمور أسهل عندما يعرف الجميع أي جانب من الطريق يتم السير عليه. مع ذلك فالوعي بمبادئ معروفة عمومًا غالبًا ما تتم الإشارة إليه بـ "المبادئ الأخلاقية" والتي تستخدم في تقييم وتبرير أو إدانة السلوك الإنساني وهو مثال لافت على المرجعية المعيارية في الحياة اليومية. والسبب في ذلك أن نظرية الضبط الاجتماعي تفترض أن النظام الاجتماعي معتمد في الأساس على أخلاقيات الناس وكيف يظهر الناس الاحترام للقواعد الأخلاقية والكيفية التي يعمل بها أسلوب السيطرة الاجتماعية.

ويمكن وصف المبادئ الأخلاقية على أنها حوض سباحة ذو نقطة استشرافية يستخدمها الناس في التقييم لأحد الأشياء من منظور معياري وقد قام جيمس ك. ويلسون James Q.Wilson (1993) بتصنيف التعاطف والعدالة والرقابة الذاتية والواجب على أنها أمثلة لما أسماه الحس الأخلاقي ويرى أنها أحاسيس عالمية "عندما نتصرف بطرق تبدو مخالفة للمتعارف عليه من القيم الأخلاقية الأساسية، عندما نتخلى عن أطفالنا، ونخذل الضحايا، أو نقتل المنافس فإننا بالطبع نقدم أسبابًا – وهذه الأسباب ليست بالطبع أننا نستمتع باقتراف تلك الأفعال أو نعتقد أننا نستطيع تجنبها – بل إن المبررات التي نطرحها دائمًا تستند إلى ادعاءات أخرى ومثل أعلى، ومتع مرجأة لاحقًا، فنحن بحاجة إلى ضمان محصول وفير وتقليل المعاناة وإنجاب طفل ذكر يرث الممتلكات أو نمنع تفشي الطاعون الذي سيهلك المجتمع. وهذا الحس الأخلاقي هو الذي يشرح الاختلاف بين أي معيار يستند كلية إلى الذوق (أحب الآيس كريم بنكهة الشيكولاتة) وبين معيار آخر عبارة عن تذوق أخلاقي (لا يصح اللجوء إلى القسوة) (Uilson 1993,25:6).

على أية حال فلو حللنا عمليًا المعايير التي يستخدمها الناس على نحو متكرر في الحياة اليومية سنجد أن هناك عديدًا من وجهات النظر السامية التي يطبقها الناس، على سبيل المثال: التراخي والنفعية والحرية الفردية أو طبيعة المرء.

ولست أحاول القول بأننا أقل احترامًا في الحياة الواقعية مما يفترضه ويلسون، بل إنه ولكي يرسي دعائم مفهومه الذي أسماه الحس الأخلاقي العالمي اختار ويلسون مبادئ يفترض معظمنا أنها صحيحة عالميًا[٢]. مع ذلك فإن الناس تستدعي بضعة مبادئ ووجهات نظر والتى تعتبر في أغلب الأحيان متناقضة مع بعضها بعضًا، واستدعاء تلك القيم لا يتم دائمًا لتصويب مسلك أحد الأشخاص أو لاستعادة نظام معياري، بل لخدمة وظائف عديدة.

المعايير في التفاعل اليومي

تقدم دراستي التي أجريتها على مجموعة من مجموعات المساعدة الذاتية للفنلنديين تحت شعار "ساعد نفسك" ممن يعانون مشكلات إدمان الكحول تسمى "الجماعة أ" (Alsuutari 1999 a) مثالاً جيدًا على حالة كانت فيها وظيفة استدعاء منظور معياري ليس لتغيير سلوكيات الأفراد بل كانت تتم لتذليل المتناقضات على نحو غير مباشر بين الجماعة الثقافية والمجتمع ككل. ففي داخل الجماعة (أ) يقوم الأعضاء بسرد قصص وحكايات عن حياتهم السابقة كمدمني كحوليات واللهجة التي تقص بها تلك الروايات المضحكة، والتى يغلب عليها التعالي؛ فالرجال يغلب عليهم التيه والغرور حتى حين يقصون مقدار المعاناة والمصاعب التي واجهوها خلال إدمانهم. ولو قام أحدهم بحكاية قصة (غالبيتهم من الرجال) عن تجربته مع إدمان الكحول وتبدو أقل حدة فلا يلقى ذلك سوى تعليقات ملطفة من السامعين، ولكن عندما تصدر تلك التعليقات يقوم باقي الحضور بالانتقاد لأن ذلك فيه إحطاط لتجارب الآخرين. إذن الجماعة تشجع التسامح تجاه الفروق والاختلافات الفردية. بعبارة أخرى ساد معيار حرص الجماعة على النهي عن إفساد خطورة مشكلات الإدمان السابقة للآخرين. وفي كل مرة تبدو نغمة تعالٍ وغرور حيال مشكلة إدمان سابقة تصدر صيحات الاستهجان ويتم تذكير المتحدث بأنه لم يكن يصح الإقدام على فعلة كهذه.

وهذه الإشارات المتكررة بواسطة أعضاء الجماعة إلى المعيار محل البحث لم يكن لها أثر على سلوكيات الأعضاء فيما يبدو، وربما جرى تفسيرها على أنها محاولات فاشلة لتغيير سلوكيات الأعضاء ولكن الواقع أن ذلك لم يكن وظيفة تلك المعايير. وفي هذا المثال الخاص بالجماعة " أ " فإن وجود إشارات متكررة لمعايير اجتماعية معينة كان تعبيرًا عن الوعي بالتناقض بين فلسفة الجماعة والقيم المختلة بالمجتمع المحيط. على سبيل المثال هؤلاء الرجال الذين سعوا إلى البقاء واعين لا سكارى بفعل الكحول مالوا إلى التباهي بتجربتهم السابقة في الاعتدال في تعاطي الكحول بسبب رفضهم القائم على أن المعرفة النظرية منفصلة عن الممارسة العملية. وبالتباهي بتجربة سابقة فإن الأعضاء كانوا يقدرون هذه التجربة الميدانية. مع ذلك فإن التباهي بإدمان الكحوليات في وسط مجموعة تحاول نشر فكرة بقاء المرء واعيًا ليس منطقيًا بالمرة على أي مستوى عقلاني أو واعٍ.

ويبين هذا المثال كيف أن المعايير النابهة يمكن استخدامها في التفاعل. وكجزء من الحديث فإن إطارًا مرجعيًا للمعيار كثيرًا ما يستخدم الدعابة والتهكم بل إن المعايير التي يتم التعبير عنها بجدية قد تخدم وظائف أخرى غير واضحة للعيان. ولكي نفهم وظائف المعايير في التفاعل وجهًا لوجه فنحن بحاجة إلى بحث دور اللغة والحوار من حيث العلاقة بالممارسات الروتينية الضمنية.

فعندما يحتاج الأفراد ولسبب ما الوقوف على معبدة والتأمل في ممارساتهم الروتينية، فعلى المستوى الشخصي والمستوى العام تكون الممارسات الروتينية فلا بد أن يربطوا تجاربهم بالخطابات المتاحة والتى في نطاقها تجرى مناقشة الموضوع محل البحث، ومع ذلك فالروتين والخطاب هما شيئان مختلفان ويخدمان وظائف مختلفة بطريقة أوتوماتيكية لمجموعات من الأفعال وظيفتها هي التفكير نيابة عنا، ومن ثم السماح لنا بأقلمة تدفق الأفعال إلى الظروف المحلية. والروتين يتكون من الأرضية أو المقدمات الافتراضية التي يستند إليها تنسيق الأفعال

الفردية، وفي كل مرة نكون فيها واعين بالأرضية هذه فإن هذا يعني أنها بحاجة تحتاج إلى التفاوض بشأنها. ووظيفة اللغة ليست مجرد مرآة أو وصف الفعل الإنساني فذلك ليس هو الواقع، الذي قد يرضي المنظرين المتخصصين. على العكس من ذلك فالأحاديث توفر الصياغات عن نقاط مختلفة وعن الطرق التي تم بها تذليل الممارسات الروتينية لأعمال التفاوض في الماضي، تتماشي مع خبراتهم وهي تقترح تفسيرات للمشكلات والأفعال المعنية وطرق التعامل مع تلك المشكلات. وعندما يتوقف الأفراد للتفكير في ممارساتهم الروتينية فقد يلاحظون أن الخطابات السائدة حول الروتين محل البحث لا تتماشي مع خبراتهم. وقد تفتح الحاجة المعينة لتأمل الروتين منظورًا جديدًا أمامهم. ونتيجة لذلك يدرك الأفراد أن الطريقة التي استخدموها للتفكير في سلوكهم والكيفية التي ينظرون بها إليه الآن ليس بينهما توافق. ومثل هذا التباين بين الخطابات وبين التجارب الفردية للممارسات الروتينية غالبًا ما يتم التعبير عنها في الأوصاف الفردية من خلال حديث معياري، مثلاً كأعذار أو مبررات.

وعلى سبيل المثال ففي دراستي عن الكيفية التي يستمع بها الناس للإذاعة – بناءً على مقابلات شخصية نوعية – أفاد المشاركون في المقابلات الشخصية أنهم يستمعون إلى الإذاعة بصورة نادرة ولكنهم أفادوا استخدام الإذاعة يوميًا في مناسبات عديدة، والظاهر أنه حين تم حث الأفراد للإدلاء بعاداتهم في الاستماع للإذاعة، اكتشف العديد منهم وجود تباين بين طبيعتهم كمستمعين بصورة نادرة للإذاعة وبين التقارير التي أدلوا بها عن ممارساتهم اليومية في الاستماع. ويرجع ذلك إلى أن الأفراد لديهم ميل بعدم إحصاء مناسبات الاستماع العرضي للإذاعة باعتبارها لا تستوي مع المرات التي يستمعون فيها الإذاعة بتركيز رغم أن الاستماع العرضي للإذاعة أصبح هو الخاصية السائدة لغالبية من يستخدم الإذاعة المعاصرة. والمسبب نفسه اعتذر المشاركون في الدراسة لعدم كونهم من المداومين على سماع الإذاعة على النحو الذي يأمله منظم المقابلة الشخصية.

وفي هذا المثال يوجد تباين بين تجارب المرء وبين الأحاديث المتوافرة علنًا، والتى باعثها المعايير، عن الكيفية التي ينبغي أن يكون عليها المرء أو الكيفية التي ينبغي أن يتصرف بها، ومع ذلك لم يقم الأشخاص باستدعاء المعيار الذي يميز المستمع الجيد للإذاعة حتى يكونوا مثله بل قاموا بنقل الصورة التي عليها سلوكهم والتى تحيد عن المفروض.

ولكي يتم إعطاء صورة جيدة عن عادات المرء فذلك يحمل في طياته غالبًا استثارة معايير كأوصاف أو مبررات، ولنأخذ لذلك مثالاً من دراسة اشتملت على مقابلات شخصية لنوعية المشاهدة التليفزيونية (Alsuutari 1992 b)؛ حيث قام المشاركون في الدراسة بتفسير قلة مشاهدتهم لبرامج تلفازية بعدم وجود برامج هادفة، إنهم يقررون بأنهم مشاهدون بطرق عديدة فقد يعترفون بمشاهدة مسلسلات تليفزيونية إلا أنهم سرعان ما يدلون بسبب ذلك وهو ... أو أن الموقف الذي دعاهم للمشاهدة هو...

ويمكن تفسير هذه الممارسة في استخدام المثاليات المعيارية بالقول إن الناس تسعى دائمًا إلى العثور على أفضل تبرير لعاداتهم وقد يكونون صادقين إلا أنهم في محادثاتهم اليومية تعمل المعايير في وظيفة مرتبطة بدماثة الخلق.

ولو تصورنا أحد الأشخاص في محادثة وهو يقول إنه يسكن في إحدى الضواحي لأنها هادئة وآمنة ولأنها أقرب إلى الطبيعة فإذا ما رد الطرف الآخر في المحادثة بأنه يسكن في وسط البلد فسوف يسارع الآخر إلى القول: إنه من الرائع السكن بجوار الأحداث والمناسبات الثقافية وكيف أنه يفتقد الإقامة على مقربة من وسط البلد بعدما انتقل بعيدًا بسبب ظروفه.

وسوف يحاول المتحدثان في النهاية التوصل إلى اتفاق بالقول مثلاً إن الأمر يتوقف على المراحل المختلفة في حياة المرء أو على الاختلافات الفردية؛ فالبعض

يحب الهدوء والبعض يخشاه. وفي هذا المثال فإن الإشارات إلى المعايير هي جزء مما أسماه جوفمان (Goffman, 1967: 5) حفظ ماء الوجه "Face work" بمعنى أن المشتركين في الحديث عادة ما يحاولون الحفاظ على كرامة بعضهم بعضًا خلال الدور الذي اختاروا لعبه في تلك المواجهة. وقد يقوم الأفراد بالتركيز على مبرراتهم للتصرف على نحو معين ولكنهم أيضًا يحفظون ماء وجه الآخرين بالثناء على اختياراتهم. وأى موقف من موضوع ما يتم اتخاذه على نحو متناقض ومن ثم يحتاج الناس إلى مبررات ببناء مواقفهم الشخصية كما لو كانوا في مواجهة مشكلة وليسوا بصدد اتخاذ موقف حازم. وهكذا فإن كل صورة مصغرة لأي شخص يتم تقديمها كحكاية سردية عن الكيفية التي يدير بها الأشخاص التناقضات في حياتهم. وبالمثل فإن أي مخطط معاييري لأي شخص يمكن أن يتم تصويره من ناحية المعايير التي كان يتعين على الفرد أن يفعلها أو لا يفعلها.

المعايير والنظام الاجتماعي

في هذا الفصل أصبح واضحًا أن المعايير هي جانب شديد الانتشار من الواقع الإنساني ولكن هل هذا هو كل ما نستطيع قوله عن تلك المعايير دون محاولة تبسيط الأشياء؟ ودون أن نقرر ما المعايير، وبأي طريقة كانت؟. أقترح أن النظرة الفاحصة للمعايير أثبتت أن النظام الاجتماعي يستحيل فهمه على النحو السليم بالنظر إليه فقط من ناحية المعايير الاجتماعية. وصحيح أن القواعد التنظيمية المحكومة اجتماعيا تنظم السلوك الفردي باستبعاد وفتح وسائل بموجبها يصل الناس إلى غاياتهم. والانحرافات عن هذه المعايير قد يتم منعه بفعل الضغط الاجتماعي مثل مشاعر الاستياء القوية. خد مثلاً المعايير القانونية التي غالبًا ما يتم تدعيمها بتهديد متمثل في العنف أو أشكال أخرى من العقاب، مع ذلك فالمعايير بهذا المعنى

أبعد ما تكون عن السبب الذي يجعل المجتمعات تعمل بطريقة سليمة في معظمها. وبدلاً من ذلك فإنني أقترح أن الممارسات الروتينية الضمنية هي العمود الفقري للنظام الاجتماعي بينما المواقف التي يتم فيها استثارة المعايير والإلزام بها هي علامة على وجود أزمة ما.

وتلعب القوانين واللوائح دورًا في هيكلة المجتمعات ولكن ذلك من خلال عمليات متشابكة بشدة من إرساء الروتين. وكمواقع للصراع بين المبادئ المتناقضة أو المصالح المتعارضة، فإن بعض المعايير قد تطول حياتها، وتلك هي المتناقضات التي قد تكون موجودة على نحو متكرر في المواقع نفسها وتتمفصل في ضوء المعايير نفسها، ومع ذلك قد يطوي النسيان معايير أخرى الأمر الذي يبين أن الممارسات جرى تأصيلها مؤسساتيًا وبشكل طبيعي وأن المواقع القديمة للتناقض آخذة في الاختفاء ربما لتعاود الظهور ولكن في أماكن أخرى وبحيث يتم التعبير عنها بطرق مختلفة. وعندما تتحكم القوانين واللوائح في السلوك الإنساني وتتمذجه فإنها تفعل ذلك كجزء من الخطابات المحيطة بها وهي تعدل الممارسات الروتينية وتقوم ببناء الأشياء والميول الشخصية.

وقد اقترحت أن المعايير يمكن تعريفها عمومًا كمتفصلات Articultions للتناقض بين الكيفية التي عليها الأشياء أو ما يرغب فيه المرء وبين ما يجب أن تكون عليه الأشياء وما هو المفروض أو غير المفروض. وما دام الأمر كذلك فإن المعايير واحدة من الأشكال السائدة التي تصبح فيها الممارسات الروتينية أشياء تستوجب الاهتمام المتأمل. وهناك جوانب من الممارسات الروتينية تستخدم كمادة خام لصياغة قواعد وصفية. وليس معنى ذلك أن المعايير ما هي إلا قواعد أصبح الناس على دراية بها أو أن الممارسات الروتينية هي قواعد في اللاوعي الثقافي تظهر في الأفعال التي يقدم عليها الناس، لأنه حتى لو كان أمد المعيار هو صياغة

واضحة لعادة شائعة وسائدة في السابق فإنه يغير موضع هذه العادة في الخطاب السائد. وعلى نحو مشابه لا بد أن نتذكر أن أي صياغة لأي روتين عفوي من حيث القواعد يؤدي أيضًا إلى تغيير الفعل لأن القواعد التي بموجبها يتم وصف أحد الأشياء تقوّم بناء هذا الشيء نفسه باعتباره يستوجب الاهتمام ويجعل الناس على دراية متأملة نقديًا به.

وغالبًا ما يتم استثارة الشكل المعياري للتأمل النقدي بفعل التغير الاجتماعي لكن ذلك لا يعني أن هناك مجتمعًا يمضي بسلاسة دون تغير اجتماعي كاسح يخلو من معيارية يومية أو قواعد تنظيمية رسمية بل على العكس من ذلك فإن الإشارة إلى المعايير والمبادئ الأخلاقية هي جزء منتظم من جميع التفاعلات الاجتماعية.

ولدى التعامل مع المعايير التي تظهر حديثًا أو التي يتكرر حدوثها فإن الناس غالبًا ما تلجأ إلى استخدام مبادئ معيارية ثابتة إلى حد ما لكي يتأملوا بواسطتها ويجروا تقييمًا للموضوع محل البحث، وهذه المعايير هي التي يطلق عليها المبادئ الأخلاقية رغم أنه ليس جميع المبادئ التي يلجأ إليها الناس ممكن تصنيفها على أنها سامية. إضافة لذلك فإنه من طبيعة هذه المبادئ أنها متنافرة أو غير متطابقة، ففي المحادثات العادية يتم استخدام المعيارية على أنها أحد المصادر لإنشاء طابع شخص بتقديم المرء لذاته على أنه شخص قادر على إدارة مبادئ أخلاقية متضاربة.

وبدلاً من معاملة المعيار الاجتماعي على أنه المفهوم التحليلي الذي يفسر النظام الاجتماعي فإنه ينبغي النظر للمعيارية على أنها ظاهرة تحمل استخدامات ووظائف مختلفة في عالم الثقافات، ولأنه بمفهوم كهذا تصبح المعيارية جزءًا من الواقع الاجتماعي فلا يمكن رفضها واستبعادها. وبدلاً من ذلك فلكي نفهم الواقع الإنساني يتعين على المرء محاولة فهم الكيفية التي تعمل بها الأفكار المحورية لأي

ثقافة، وكيف تكون منطقية وكيف تقوم بتوجيه الناس للتصرف على نحـــو معـــين. والمعيار الاجتماعي يحمل بالتأكيد تلك الفكرة في الثقافة الغربية من بـــين أشـــياء أخرى تمكّن المعيار الاجتماعي من وضع الفرد في معارضة المجتمـــع بطريقـــة معينة الأمر الـــذي يسهم في بناء هذه الأفكار. ويتخذ المعيار الاجتماعي القواعـــد التنظيمية والقوانين كاستعارة من خلالها يمكن تفسير جميع علاقات القوة المرتبطة بالموضوع وهو ما يوفر لنا الصورة الرئيسية التـــي ننظـــر بواســـطتها لأنفـــسنا كأشخاص. إذن فالمعيار الاجتماعي هو وبحق فكرة مهمة تستحق أن نتأمل بها.

الهوامش

١ – كما ألمع فوكو فإن الصمت هو جزء من الخطاب، إنه عنصر مـــلازم لما يقال، ولذلك فإن تحليل الخطاب يتطلب متابعة مختلف الطرق لعدم قول شـــيء ما: كيف تتناثر المناسبات بحيث يستطيع المتحدث تناول شخصيات بعينها، ومـــن هم الذين لا يستطيع التحدث عنهم؟ وأى مواضع الخطاب التي يجاز فيها ذلك؟ وما المواضع الأخرى التي تقع موضع التحفظ؟ وما الملابسات المحيطة بذلك في كـــل المناسبات؟ (Foucault 1980: 27).

٢ – بالفعل، يسهل فهم السبب الذي من أجله بين ويلسون قائمة بمـــستويات الأخلاق العالمية، والتى هي لخير الجماعة (وليس ضـــروريًا أن تكـــون موضـــع احترام الغرباء عنها) وكما أبان ماكلنتير (Maclentyre 1981) فإن الأخلاق الأولية تشير إلى الوجبات التي يراعيها أفراد الجماعة تجاه بعضهم بعضًا.

الفصل الثالث

اللغـــة

إذا كان لنا أن نحدد أحد الأشياء التي تميز البشر ككائنـــات وتميـــز الواقـــع البشري ككل؛ فسيكون دون شك هو اللغة. فاللغة التي جرى تطويرها بدرجة كبيرة هي على الأرجح السبب الرئيسي الذي جعل الجنس البشري على هذا القـــدر مـــن القوة مقارنة بالحيوانات الأخرى. ولكن ما الذي يحمله في طياته إتقان البشر للغـــة واستخدامهم لها؟ ولماذا يجعلنا ذلك مختلفين نوعيًا عن الحيوانات الأخرى؟ وهـــل صحيح أننا فقط الذين نمتلك ما يسمى الوعي الذاتي؟ هذه الأسئلة بالغـــة الـــصعوبة لأنه بالنسبة لنا فاللغة ليست مجرد أداة بـــل هي واقع لغوي أسمى يتجـــاوز اللغـــة ذاتها Metalanguage. إننا نقوم بالإجابة على أسئلة كهذه من خلال اللغـــة نفـــسها التي تتيح لنا طرح تلك الأسئلة. والشيء نفسه يصدق على معرفتنا للطبيعة فـــنحن نستطيع وبمنطق جيد أن نبدي الإعجاب بمدى عمق المعلومات التـــي قـــام العلـــم بتوفيرها وتراكمها ومنحها اعترافًا واجبًا باستخدام اللغة فذلك أمر يستحيل فـــصله عن الأمر الأول (فالمعلومات تنجز من خلال اللغة كما يتم التعبيـــر عنهـــا أيـــضًا بلغة). وإضافة إلى ردود الفعل الميكانيكية للظروف الحاليـــة أو الحـــساب الآلـــي للمعلومات، فإن الفهم الإنساني الواعي يحدث في نطاق اللغة أي أنه لكـــي يـــصبح أحد الأحداث منطقيًا أو إحدى الظواهر التي تلفت انتباهنا أو أي ما مـــن شـــأنه أن يوقظ فضولنا، فإننا نسارع باللجوء إلى اللغة لتقديم تفسيرًا لما يجري.

وعلى سبيل المثال ففي إحدى المقالات التي تشرح ما يعنيه عامل الوقت في النظرية الفلكية الحديثة قام رايموكيس كين Raimo Kes Kinin وهو عالم طبيعـــة

فنلندي بمناقشة لما أسماه "نظرية الانفجار العظيم" مبينًا كيف أن المـــادة والفـــضاء والوقت جرى خلفهم، وفي رده على سؤال عما كان موجودًا قبـــل هـــذا الانفجـــار العظيم قال إن هذا السؤال مثيرًا للسخرية على نفس القدر الذي يثيره ســـؤال: مـــا الذي يوجد في مكان يبعد كيلو متر شمالاً عن القطب الشمالي فأينمـــا كـــان هـــذا الاتجاه الموجود فيه ذلك المكان فسيكون دائمًا إلى جهة الجنوب، وعلى نحو مماثل فسيستحيل الرجوع إلى الوراء والتوغل في الزمن حيث لم يكن الزمن موجودًا من توقيت حدوث الانفجار العظيم (Keskinin 1989:178).

وقدرة العلم على دراسة جميع أنواع الظواهر الطبيعية إنما تقوم في الأغلب على ما لدينا من تكنولوجيا وعلى قدرتنا على ملاحظة وقيـــاس جميـــع الأشـــياء الصغيرة والكبيرة القريبة والبعيدة، وعلى الموارد التي توفرها الرياضيات المتقدمة وأجهزة الكمبيوتر في معالجة البيانات. مع ذلك فأهم شيء هو أننا لا نـــستطيع أن نفهم ونشرح هذه الظواهر إلا إذا كنا قادرين على ربطها بأشياء مألوفة أو ظواهر نحن نفهمها بالفعل. وعلى ذلك ووفقًا للاكوف وجوهانـــسون (Lakof and Johnson 1980) فإن ما لدينا من فهم يتوقف على الصور البلاغية، فنحن نقوم بشرح أو نعمل علـــى غرار نماذج لظواهر سبق أن فهمناها بربطها بأشياء مألوفة – مثلا نظرية النسبية – ما كان ممكنًا أن يجري التوصل إليها دون اللجوء إلى التجربة الإنسانية المتراكمة التي جرى تمريرها إلينا من خلال اللغة وكان من المستحيل تطبيـــق وفهـــم هـــذه النظرية أو تلك دون اللغة.

لذلك من الطبيعي إذن افتراض أن اللغة هي المورد الذي يسمح لنا بـــالتوقف والتفكير والتأمل في أي شيء مضى دون ملاحظة في حياتنا اليوميـــة وممارســـاتنا الروتينية. ومن الطريقة التي يتم بها تعريف ممارساتنا الروتينية المعتادة نـــستطيع أن نتوصل لانطباع مؤداه أنه وبواسطة الممارسات الروتينية فإننـــا نحيـــل فقـــط إلـــى

السلوكيات المقابلة لاستخدام اللغة. ورغم أنه من الصعب النظـر إلـى التأمـل دون استخدام اللغة أي بدون التوصل لمفهوم الأشياء التي أفلتت من انتباهنا فـإن ذلـك لا يعني أن اللغة تتكون من نطاق موحد من التأمل في نـشاطاتنا؛ ففـي الكثيـر مـن الحالات تكون المفاهيم الواضحة للعيان والمستخدمة بصورة روتينية، هي التي تدفعنا إلى التساؤل عما يوجد داخل هذه المفاهيم وكيف تقوم ببرمجة أنـشطتنا الاجتماعيـة المتوافقة دون أن ندري بها. وبهذا المعنى فإن تأمل حياتنا اليومية معناه أننـا نعيـد بناء، ونقوم، بتفكيك المفاهيم الروتينية المستخدمة على نحو شائع في ممارساتنا.

واللغة فعلاً هي شيء مخادع بالنسبة للبشر، وهي دون شك الـسبب الـذي تكمن وراءه قدرة جنس البشر بطرق متنوعة. وبداية فإنه وباستخدام اللغة نستطيع نشر المعلومات وتمرير المعرفة الموجودة لأجيال جديدة، والتـي تـستطيع البنـاء بموجبها والمراكمة عليها. وثانيًا تساعدنا المفاهيم على استخدام قـدراتنا الذهنيـة بطريقة أكثر فعالية لأنه لدى مواجهة أي موقف جديد نحتاج ألا نبدأ من الـصفر. وأي مفهوم في الأغلب يقوم بإمساك النتائج بعملية فكرية كاملة في مصطلح واحـد وهو ما يمكننا من الشروع في الخطوة التالية لحل المعضلة التي أمامنـا. وعلـى الجانب المقابل فإن أعظم الخطايا والأوهام الكاذبة جرى نسجها من اللغـة أيـضًا. وبسبب قدرة البشر على بناء عوالم وهمية بكاملها من اللغة فقد رفض الناس وبعناد استخدام أحكامهم أو حتى تصديق حواسهم. لذلك فاللغة أداة ضرورية للتأمل ولكنها قد تمنع الإنسان أيضًا من رؤية ما هو واضح. وفي هذا الفصل سأحاول الإجابـة على سؤال": كيف تأتّى للغة أن تكون أداة تأمل وعلى هذا القـدر مـن الثـراء؟" والإجابة هي – وبإيجاز شديد – لأن اللغة ظاهرة متعددة الأوجه وغاية في التعقيد. وسأحاول في هذا الفصل أيضًا أن أناقش مختلف نظريات اللغة وأن أبين أن جميع هذه النظريات استوعبت جانبًا واحدًا من اللغة وكما أن جميع هذه النظريـات لهـا حدود فجميعها تلقي بالضوء على بعض الجوانب بترك بعض الجوانب الأخرى في الظل. والنتيجة التي توصلت إليها هي أن هذه الآراء الناقـصة لا يـصح دمجهـا

جميعًا في رؤية كلية شاملة، فلأن هناك أوجهًا عديدة للغة فذلك هو مكمن قوتها، ورغم أن ذلك قد يبدو غريبًا فإحدى المزايا الأخرى المهمة للغة هي أنه في الاستخدام اليومي الفعال للغة يجري إخفاء أسرارها أي الطريقة التي نستخدمها بها، والكيفية التي نقوم ببنائها من خلالها. ورغم أن التفكير العقلاني والتحليل المنهجي يكشف الجانب اللاواعي ثقافيًا باللغة، فإنه ومن خلال الاستخدام المتكرر نعود مرة أخرى إلى ما أسميته الفكرة الشارحة للغة ولا يعني ذلك أن النظريات الأكثر تقدمًا للغة هي عديمة الجدوى لأن التأمل في اللغة هو جزء مستمر من الحياة الاجتماعية، ونظريات اللغة تستخدم كأحد الموارد ولكن حتى في تلك الحالة التأملية فإن المتحدث يعتمد على لغة ميتاتحليلية والتى يستخدمها المتحدث على نحو اعتيادي في نطاق المفهوم الدنيوي للغة. وسأناقش في البداية ما الذي أعنيه بالفكرة الدنيوية للغة أو اللغة الشارحة Mundane notion of languge وثانيًا سوف أقوم بتقديم المدخلين الرئيسين للغة وهما النظريات البنائية من أعلى لأسفل ثم النظريات الخاصة بالممارسة من أسفل لأعلى. وبعد أن أقترح كيف يمكن دمج هذين الأسلوبين في منظور متكامل للغة سوف أناقش على ضوء نظرية فوكو عن الخطاب ما هو نوع التغير الذي تحدثه اللغة حين يتم وضع الأشياء في كلمات. ومن خلال استنتاجاتي سوف أعود إلى السؤال الخاص بالكيفية التي تعمل بها اللغة على خط التماس وكنقطة تماس بين الممارسات الروتينية والتأمل النقدي.

اللغة والواقع: الاتجاه الطبيعي

في الحياة اليومية فإن الفكرة الضمنية للغة تعاملها على أنها ظاهرة منفصلة عن الواقع، وتتعارض معه وهي تستخدم في وصف هذا الواقع، وبالاضطلاع بهذا الدور ينظر إلى اللغة على أنها عدسة شفافة لا تتداخل مع دورها كأداة تمدنا بمنظور للواقع.

ولا تقتصر هذه النظرية للغة على الحياة اليومية والناس العاديين بل هي نظرة شائعة في نطاق الاتصال العلمي عامة وفي العلوم الاجتماعية. وعلى سبيل المثال أوضح جوزيف جوسفيلد (Jose ph Gus Field 1981) أن مثل هذه الفكرة عن اللغة تسود في الأوراق البحثية التي.تتناول قضية إدمان الكحوليات وقيادة السيارات. وعلى سبيل المثال قام جوسفيلد بتحليل اتباع أسلوب أدبي معين في العلوم وهو أحد أشكال التقديم التي يعبر فيها العالم بمجال علمي معين على عدم ارتباط اللغة بمجال العلوم مطلقا على هذه الفكرة الأساسية الضمنية للغة؛ نظرية اللوح الزجاجي في النافذة "Windowpane" (Gusfield 1981: 16-17) ويعني ذلك ضمن أشياء أخرى أن الصوت النشط نادرًا ما يتم سماعه وكأن الواقع نفسه أو المنطق البحثي وحده هو الذي يفرض العمليات والنتائج المرتبطة.

وداخل نطاق هذه الفكرة عن اللغة فإن أي مشكلات تتعلق بالوصف أو أي مناقشات عن الواقع يتم معاملتها من ناحية مدى صدقها، ولذا فإن البيانات عن الواقع تندرج تحت فئة "صح" أو "غلط" أو دقيقة وغير دقيقة، وإذا ما كان لدينا شاهدان في قضية فقد يؤخذ ذلك على أنه برهنة بأن واحدًا منهما لا يقول الحقيقة أو أن المحلفين ربما يحاولون التوصل إلى قصة يمكن دمج البيانين خلالهما وصولا إلى السلسلة الفعلية من الأحداث.

وبموجب منظور هكذا فإن اختبار صدق التقارير المختلفة للواقع يصير كما لو كنا نقارنها بالواقع. وفي نوعية كهذه من الحديث يجري تناسي المكانات الأنطولوجية للعالم المادي مقارنة باللغة أو يتم تنحيته جانبًا باعتباره مسألة تافهة وسرعان ما تتساوى مفاهيم الواقع والصدق أو تتلاشى معالمها لتداخلها مع بعضها بعضا.

وتفترض هذه النظرية العملية أن لدينا مدخلاً مباشرًا خاليًا من المشكلات للواقع الموضوعي. كما تفترض أن الواقع يتكون من أشياء موجودة على حدة

ومستقلة عن علاقتنا العملية مع العالم ومن أشياء تقـوم اللغـة التـي نـستخدمها بتسميتها. وبمعنى كهذا تحدث ميلفن بولنر (Pollner Melvin 1987) عما أسـماه المنطق الشرحي Mundane reason أو الطريقة التي يفترض بها أن العالم هو أحد الأشياء المستقلة عن الشكل والطريقة التي يتم شرحه بها من خلالها.

ولو قمنا بإعادة صياغة ما ذكره بولنر عاليه نستطيع تسمية هذا الموقف تجـاه اللغة: الفكرة الشارحة للغة Mundan notion Of Languge. ورغم بساطة الفكـرة لدى التفكير فيها فإنها تظل ملحة وشائعة للغاية في استخدام اللغة في الحياة اليوميـة. وهي فكرة تصلح للأغراض العملية في الكثير من الحالات وليس فقط بـين أوسـاط الناس العاديين. وعلى سبيل المثال في العلوم الطبيعية يكون دور اللغة أمر مسلَّم بـه كوسيلة نصف بها قوانين الطبيعة ولا يوجد أي تساؤل عن شروط التقرير في اللغـة خلافًا للطبيعة الحقيقية للشيء الذي يتم وصفه. والحقيقة المتمثلـة فـي أن نظرياتنـا تعمل في الممارسة العملية وأن النظريات تفسر أحداثًا ماضية وتتنبـأ بأشـياء فـي المستقبل، كلها تؤخذ على أنها برهان على صدق النظريـة التـي يـتم صـياغتها. ويصدق نفس الشيء على استخدام الحياة اليومية للغة فنحن نعتمد على آخرين لكـي يعطوننا تقارير صادقة عن كيفية حدوث الأشياء. ونحن نتلقى تقريرًا عما حدث فـي أحد الاجتماعات، أو يتم إخبارنا عن كيف يمكن أن نصل إلى مكان معين وأن نقـرأ تعليمات عن استخدام شيء ما. وبما أن تعليمات قيادة سيارة مثلاً تـؤدي بنـا إلـى الوصول لجهة معينة فمن الطبيعي أن نفترض تماثل هـذه التعليمـات مـع الواقـع الموضوعي. وهذا الموقف العملي تجاه اللغة بما يتخطى الفكرة الشارحة للغة، قد تـم استيعابه على نحو بليغ بواسطة ماركس في أطروحته الثانية إلى فيورباخ حين قـال "إن مسألة عزو الحقيقة الموضوعية إلى الفكر الإنساني ليست مسألة نظرية بل هـي مسألة عملية" فلا بد أن يقوم الإنسان بالبرهنة على الحقيقة أي الواقع، والقوة أن هـذا الجانب من الفكر في الممارسة العملية. والنزاع حول الحقيقي أو غير الحقيقـي مـن

التفكير، المعزول عن الممارسة العملية، هي مسألة مدرسية (Marx 1969: 13) ورغم أن نظرية ماركس تحوي الكثير مما يفوق ما سنتناوله منها هنا، فإن الفكرة الأساسية هي نفسها كما في فهمنا الضمني اليومي للغة فليس مهمًا الكيفية التي تعمل بها طالما أنها تؤدي الغرض في الممارسة العملية.

اللغة بوصفها نظاما مستقلا: نظرية سوسير

بمقارنته بالفكرة الشارحة للغة، فإن المدخل السيموطيقي Se miotic opproach يقدم نظرة عكسية تمامًا للغة فوفقًا للنظرية التي جرى وضعها في البداية بواسطة عالم اللغويات السويسري سوسير فإن اللغة تعمل فعلاً كنظام مستقل دون إحالة للواقع الخارجي. ورغم صعوبة تصديق ذلك استطاع سوسير تقديم أدلة تفيد بأن وجهة نظره صحيحة تمامًا. وفي حالات يومية معينة تكون تلك الرؤية للغة هي في الواقع تلك الرؤية التي نستخدمها ونطبقها ضمنيًا.

يبدأ سوسير من القناعة بأن اللغويات العامة حسبما أسمى برنامجه، لا بد من أن تقوم بالتركيز حصريًا على الدلالات. وحجة سوسير هي. أن الشيء الملموس الذي يعرف بالرجوع لشيء آخر لا يعمل فقط سوى على تشويش الأشياء ويمنعنا من إدراك جوهر العلاقة. وفي رأيه لا بد من النظر للغة على أنها نظام يتكون فقط من علامات وعلاقاتها المتبادلة.

وتتكون العلامة من عنصرين تحليليين متلازمين تمامًا: المشير والمشار إليه Signfire and Signified. المشير عبارة عن صورة الصوت التي تشكل الكلمة "مثل شجرة" بينما المشار إليه عبارة عن "مفهوم الشجرة" أي معنى صورة الصوت المذكورة. وهذه الارتباطات لوسائل الإشارة مع ما تشير إليه هي وفقًا لما ذهب إليه سوسير الفكرة الرئيسية لأي مجال بحثي أسماه سوسير علم العلامات

والذي ووفقًا له تكون اللغة عبارة عن نظام من العلامات المميزة المناظرة لأفكار متميزة. (Saussure 1966:10) وفي الممارسة العملية فإن ذلك معناه أنه حين نسمع أو نرى من الحروف التي تكون كلمة "ديمقراطية" فنحن ندرك أن ذلك يعني ديمقراطية (شريطة أن نكون على دراية باللغة والفكرة). وقد أوضح سوسير أن العلاقة بين المشير والمشار إليه، وبين معنى صورة الصوت والمفهوم المرتبط بهذا المعنى، تخضع للهوى وليست طبيعية ومن المستحيل استخلاص من خلال الصورة الصوتية لأي كلمة ما تعنيه هذه الكلمة. ورغم أن بعض الكلمات التي تصف أصوتًا يوصي لفظها بمعناها أي أنها تكونت من خلال تقليد ومحاكاة الأصوات المشيرة لها، فإن سوسير يوضح أن هذه الكلمات متباينة في اللغات المختلفة ولا تقدم أساسًا صلبًا وواسعًا بما يكفي لبناء نظرية يعتد بها. إذن معنى أي كلمة "لا بد من تعلمه ويستحيل استنتاجه من خلال الصوت". والذي يعنيه القول بأن أي مصطلح يتوقف على مصطلحات أخرى، ومثلما أكد سوسير فاللغة هي نظام الاختلافات على مستويات مختلفة. ورغم وجود بعض المصطلحات التي مسمعها متطابق (مثل الجذور والمسار Routes &Roots) فإنه وإجمالاً الأداء اللغوي يستوجب أن تكون أداة الإشارة قادرة على الظهور بوضوح بمعزل عن باقي الأدوات الأخرى. والشيء نفسه يصدق على مستوى المشار إليه فمعنى أي كلمة يتحدد بالكيفية التي ترتبط بها بالكلمات الأخرى. وفي القاموس خير مثال لذلك، فإنك إذا أردت معرفة ما الذي تعنيه إحدى الكلمات تستطيع البحث عن معناها في القاموس والعثور على تعريفها من خلال السياق مع كلمات أخرى. والكلمات المستخدمة في تعريف الكلمة الأصلية يتم تعريفها هي الأخرى بكلمات أخرى وهي عملية لا نهائية. وعلى ذلك، على الأقل نظريًا فإن جميع مصطلحات أي لغة تشارك في تعريف إحدى الكلمات. بعبارة أخرى اللغة هي نظام الاختلافات؛ أي سلسلة من الاختلافات في الصوت (أو الأشكال البيانية في الكتابة) مضافة إلى سلسلة من اختلافات في الأفكار (Saussur 1966:120).

وهذه النظرة السيمولوجية للغة من جانب سوسير تنجح في تحطيم الفكرة الشارحة للغة بشكل فعال حيث نميل على نحو روتيني – مثلما ذكر سوسير نفسه – إلى الاعتقاد بأن اللغة هي قائمة من الأسماء لأشياء في الواقع الخارجي. وبقدر ما في هذا الاعتقاد من إرباك رفض الفكرة المنطقية للغة، فإنه ولو فحصنا الأمر بإمعان فسوف نعترف بأن هذه فعلاً الكيفية التي تعمل بها اللغة.

اللغة والواقع في المنظور البنائي

والأبحاث التي عرضنا لها تبدو في حالة تناقض مع الفكرة المنطقية الذاهبة إلى أن اللغة تقوم بتسمية الواقع الموضوعي الذي نحسه، وأن اللغة توفر أداة نستطيع بواسطتها وصف هذا الواقع. ونحن مستعدون لتقبل أن هذا الشيء نفسه (الشجرة) قد يعني أشياءً مختلفة لأناس مختلفين على النحو الذي أشار إليه بلومر (Blumer 1986:11) في تقديمه للمرتكزات الرئيسية للتفاعلية الرمزية حيث يقول "وكلمة شجرة تعني شيئًا مختلفًا لعالم النباتات وللمشتغل بتقطيع الأخشاب وللشاعر وللجنايني ومع ذلك فنحن جميعًا نصر على أن مفهوم شجرة هو مفهوم يصنف الواقع وليس اسمًا لأحد الأشياء المحددة في الطبيعة". وفي اللغة الفنلندية على سبيل المثال يشير مصطلح "Puu" إلى الأشجار في طور النمو وإلى الخشب بعد تقطيعه وإلى النطاق أو القيمة على حسب السياق في الجملة، ففي اللغة الإنجليزية إذن يصبح مفهوم شجرة أضيق نطاقًا بكثير من مفهومه في اللغة الفنلندية. ولا بد من إيضاح أن التفرقة بين "شجرة" و"غابة" تتوقف على الكيفية التي يقوم بها مجتمع بتعريف شجرة من حيث علاقتها بالنباتات الأخرى والمخلوقات الحية.

وليست هذه مسألة بناء لغوي بل قضية أوسع نطاقًا من ذلك بكثير، فأصحاب الاتجاه الذين يؤيدون النظرية السيموطيقية لسوسير يقترحون أن الواقع

يقدم نفسه في صورة أشكال متميزة وكائنات متميزة عن بعضها على أساس نظـــام جماعي يقوم على التفرقة والتمييز. وفي حالة قوس قزح مثلاً لا توجــد خطـــوط فاصلة في الأماكن التي نعتبرها الحدود الفاصلة بين الألوان المختلفة فالطيف هـــو ببساطة متصل يزداد فيه الطول الموجي للضوء عبر قوس من الألوان. وتتوقــف الطريقة التي نقسم بها هذا المتصل إلى ألوان بأسماء مختلفة، على نظـــام للتقـــسيم محدد وخاص بثقافتنا وليس بالطبيعة. وبالفعل فإن الثقافات المختلفة تقـــسم قـــوس قزح بطرق مختلفة لألوان مختلفة (Eco 1971) ووجهة النظر نفـــسها وردت فـــي فرضية سابير – وورف Sapir - Whorf (عالمَي اللغويات إدوارد سابير وبنجامين وورف الأمريكيين) والتي تقول إن بناء أي لغة يميل إلى وضع نظام للطرق التـــي يستخدمها المتحدث لتلك اللغة بحيث يقسمها إلى مواضيع تضم فئات مختلفة ويقـــوم بتفسيرها (Whorf 1956).

اللغويات البنائية تبدو إذن كما لو كانت تدعم فرضـــية أن نظـــم التـــصنيف والتي تتضح في اللغات المختلفة، لا تحدد بالواقع الخارجي. أما لماذا كانـــت نظـــم التصنيفات قد جرى تنظيمها بطريقة معينة في ثقافة معينة، فـــإن هنـــاك إجابـــات مختلفة. فداخل الاتجاه البنائي لدى الباحثين وجهات نظر مختلفة عن دور الـــشكل الاجتماعي أو الممارسة أو رؤية العالم في بناء اللغة أو التعرض للبنية بفعل اللغة والتصنيف الثقافي. ووفقًا لفكرة الـــشكل الاجتمـــاعي "Socio – morophic idea" فإن البناءات الخاصة بالتصنيف بأي لغـــة هـــي اســـتمرارية وانعكـــاس للهيكـــل الاجتماعي. وعلى الأرجح فإن أكثر الأشخاص تأثيرًا في الترويج لتلك الرؤية كان إميل دور كايم. ففي دراسته بعنوان "الأشكال الأولية للحياة الدينية" (1965) والتـــي طبعت أول مرة عام ١٩١٢ والتي دفعت بحوثًا كثيرة تالية لاختبار هذه النظريـــة. فالقبائل البدائية التي أخضعها دوركايم للدراسة كانت مقسمة إلى عشائر وجماعات ادعى أعضاؤها أنهم ذوو قرابة ببعضهم بعضًا. وهذه القرابة تستند إلى اعتقـــاد أن

العشيرة يرجع نسلها إلى التوتم Totem وهو عبارة عن حيــوان أو نبــات أو أي شيء طبيعي. ولكل عشيرة توتمها المقدس وهو مخلوق شبيه بالآلهة. إضافة لــذلك فالقبيلة التي تنقسم إلى عشائر عادة ما تقسم إلى عصبيات مرتبطة ببعضها بــصلة القرابة. والطبيعة تقسم إلى درجات على حسب النظام نفسه الذي يقسم القبيلة إلـــى عصبيات وعشائر. وكل مخلوق حي أو جماد ينتمي لإحدى العشائر. ويجري تقسيم – ليس فقط الحيوانات والنباتات والبشر بل وأيضًا النجوم في الــسماء والظـــواهر الطبيعية– وفقًا للمبادئ نفسها، وبالنسبة للقبيلة فالكون هو القبيلة الكبرى حيث كـــل كائن جي وكل جماد يشغل حيزًا معينًا. ويقدم التـــوتم لــسكان القبيلـــة الأصـــليين منظورًا عالميًا متكاملاً أو نظامًا كونيًا بما فيه من نظم ومنطق داخلي. وعلى سبيل المثال فإن قبيلة مونت جاميير Mount Gamier قد جرى تقسيمها إلى عـــصبيات الكومتية والكروكي، وبينما تنتمي الأمطار والرعد والبـــرق والــشتاء والـــسحاب والثلوج والنجوم والقمر إلى عصبية الكومتية، كان بعـــصبية الكروكـــى الـــصيف والشمس والرياح والخريف. بعبارة أخرى فلو أن الـــشمس تنتمــــي إلـــى إحـــدى العصبيات فإن القمر ينتمي إلى عصبية أخرى. إذن يقوم عالم التوتم على مقارنات وكيانات متمايزة وأضدادها.

ويرى دوركايم أن الشيء الجوهري في دراسته عن التوتم هو اكتـــشاف أن فكرة الطبقة، وأى نظام في التصنيف تستخدمه عالم الثقافات، لها منشأ اجتمـــاعي. ورغم أن القرار بوضع اثنين من الكائنات في الفئة المتميزة نفسها ربمـــا خـــضع لرؤى متشابهة، فإن مصدرها جميعًا هو المجتمع الإنساني وليس الطبيعة. ونفـــس المبادئ المستخدمة لتقسيم الكائنات والظواهر الطبيعية إلى درجات وإلـــى عـــشائر وعصبيات تخضع أيضًا للتنظيم الاجتماعي للقبيلة.

وعلى الجانب المقابل اقترح عالم الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي شتراوس Claude Leve strauss أن التوتم يمكن تفسيره من خلال القاسم المشترك بين البشر حيث الاهتمام الفكري الأساسي بإنشاء تقسيمات وتصنيفات. ووفقًا لشتراوس فإن التصنيفات الطبيعية الواضحة في نظم التوتم تستخدم كنموذج لتقسيم الجماعات البشرية إلى فئات ثقافية. وفي نظرية شتراوس فإن القرابة الثقافية تتضمن فرضيات عن ثوابت عالمية. فمكون القبائل ذات الفئات والدرجات تخص ثقافة بعينها ولكن البشر يفكرون من منظور ثنائيات متقابلة وأن جميع الثقافات تشتمل على تفرقة بين الطبيعة والثقافة وبين الذكور والإناث. وبالتركيز على اهتمام البشر الجوهري هذا بعمل تصنيفات فإن شتراوس يعترض على الفرضية الذاهبة إلى أن الناس تركز انتباهها فقط على الأشياء الموجودة في الواقع والتى لها وظيفة عملية لاستمرار حياتهم. وبدلاً من ذلك فإن شتراوس يرى أن لكل ثقافة الكون الخاص بها وهو عبارة عن نظام فكري أو رؤية عالمية تسعى إلى تفسير كل جوانب العالم. ويمكن توجيه انتباه خاص إلى الحيوانات أو النباتات التي تحتل مكانه إستراتيجية في النظام الكوني للثقافة رغم أنها قد لا تحمل أي أهمية لحياة القبيلة. ويقرر ليفي شتراوس أن ذلك يفسر للمعرفة التفصيلية المذهلة عن العديد من القبائل البدائية وبيئاتهم المحيطة، كما يفسر أيضًا السبب الذي يجعل الثعابين والذباب والناموس أو النجوم توظف كتوتم لقبيلة. وعلى سبيل المثال فإن تراث التعاليم الفلبينية Hanunoo يقوم بتصنيف جميع أشكال الحيوانات المحلية إلى ٧٥ نوعًا من الطيور ويتعرف على أكثر من ٦٠ نوعًا من السمك ويصنف الحشرات إلى ١٠٨ فئات و١٣ منها هي النمل والنمل الأبيض (Levi Strauss: 1966:4).

وتركز هذه الرؤية البنائية على وجهة نظر مؤداها أن العقل المتوحش هو قادر تمامًا على الفكر الأكاديمي بما يتخطى التفكير الذي يدور حول ضروريات الحياة اليومية لأن المسائل الوجودية مهمة لجميع البشر بصرف النظر عن مدى

حضارتهم أو مدى اقترابهم من أسلوب الحياة الغربي [١]. وقد أراد ليفي شـتراوس على وجه الخصوص طرح وجهة النظر هذه في مقابل النظريات الوظيفية الرديئة الصياغة التي ولدى دراسة مجتمعات أقل تطورًا ماديًا تسارع إلى التهوين من قدر البشر بما يشكل نزعة عنصرية، وهو بالـضبط مـا حـدث فـي دراسـة عـالم الأنثروبولوجي البريطـاني برونيـسلاو مالينوفـسكي Bronislaw Malinowski والذي وفقًا له قامت المجتمعات البدائية بتصنيف كائنات معينة على أنها توتم لأنها صالحة أو لا تصلح للأكل، وقد زعـم أن اهتمـام الـشعوب البدائيـة بالنباتـات والحيوانات واعتبارها كتوتم كان باعثه نداء المعدة والجوع. والطريق من البريـة إلى معدة الإنسان البدائي ومن ثم إلى عقله كان قصيرًا للغاية، فبالنسبة لـه كـان العالم ذا خلفية غير متميزة تبرز في مواجهتها حيوانات ونباتات صـالحة للأكـل (Malinoweski 1948: 29). وفي مواجهة تلك الفرضية أصر ليفي شتراوس على أن "الكائنات الطبيعية تم اختيارها ليس لأنها "صالحة للأكل" بـل لأنهـا صـالحة للتفكير" (Levi strauss 1963:89) ومن الصعوبة بمكان دحض هذا الرأي. وقـد يكون من الصعوبة بمكان بيان وجود سبب وظيفي لحقيقة أن الناس التي تعيش في ظل ظروف شديدة البدائية مهتمة بتصنيف الحشرات أو التعرف على مئـات مـن النجوم التي يتعذر رؤيتها بالعين في السماء. ورغم أن التصنيفات الثقافية لا يمكـن اختزالها للعلاقة بالطبيعة أو الضروريات الحياتية للبشر فـإن البحـوث العمليـة أظهرت أن القرابة المطلقة لا تصلح معيارًا للتصنيف هي الأخـرى، فالأعـضاء الحسية للبشر تم بناؤها بحيث تجري نوعًا من التفرقة في البيئـة، والـذي يبـدو منعكسًا في الطرق التي تقوم بها اللغات المختلفة بتصنيف الواقع، والـدليل تـسمية الألوان. راجع "بالمر" 88- (1996:79).

فتصنيفات الألوان الخاصة بكل ثقافة مشروطة بوظائف الجهاز العصبي في البشر والتى تستجيب لألوان أساسية معينة (Kay and Mc Daniel 1978). وعلى

هذا فإن بحوث المقارنة عن تسمية الألوان في اللغات المختلفة تبين قواعد كونية فيما يتصل بدلالات الألفاظ وتطورها، فالظاهر أن هناك ١١ فئة أساسية للألوان والقواعد العالمية التي تحكم مظهرها (Berlin 1970, Berlin and Kay1969) كذلك فالتوليفات المحتملة من الفئات اللونية (مثل الأحمر والأصفر) تخضع لمجموعة من القواعد العالمية. (Kay et al. 1991)

وأقترح أن مثل هذه النتائج تبين أن الجوانب البيولوجية والثقافية من الوجود الإنساني متشابكة بطريقة بالغة التعقيد. وهناك سمات عالمية للاختلافات الثقافية واللغوية بين نظم التصنيف وذلك للسبب البسيط المتمثل في أن الظرف الإنساني هو نفسه في أي مكان بالعالم شديد التشابه بطرق عديدة. وعلى سبيل المثال نحن لدينا عدد محدود من الحواس ذات الحساسية لحيز معين من المؤثرات المادية فقد خلقنا بحيث تقوم حواسنا بتسجيل المعلومات المرتبطة بنا، ومن ناحية أخرى فالبشر لديهم ثقافات متأقلمة على التعامل مع نوع معين من البيانات الحسية. فلكي نحيا في بيئة معينة، ونواجهها فإن على الثقافات واللغات أن تقوم بتنظيم هذه البيانات إلى مفاهيم بطريقة مناسبة، فإن ذلك لا يعني أن نظم التصنيف يجري تحديدها، أو يمكن اختزالها في تلك البيانات الحسية. وتبين الاختلافات في اللغات أن هناك طرقًا متنوعة لتنظيم التجربة إلى مفاهيم على نحو يمكن من التفاعل مع أناس آخرين ومع البيئة. إضافة لهذا فإن جزءًا محدودًا فقط من التصنيفات الثقافية هو الذي يتعامل مع الألوان أو الخصائص الأخرى للبيئة المادية. كذلك تشتمل اللغات على مفاهيم تقوم بوصف المشاعر والعلاقات والمواقف والأنشطة والحياة والمؤسسات والتنظيمات والتعامل معها. والمفاهيم التي جرى ظهورها في تلك الحالات غالبًا ما تستخدم في مستويات عدة كاستعارات أو كنايات، كنماذج ثقافية لمناقشة جوانب أخرى من الواقع الإنساني (Holland and Quinn 1987; Palmer 1999).

وعلى سبيل المثال فالطبيعة قد يتم إضفاء الطابع الإنساني عليهـــا، أو يـــتم إضفاء أجواء الطبيعة على ظواهر اجتماعية، ومع ذلك فالتصنيفات الثقافية لا يمكن اختزالها مرة أخرى إلى التنظيم الاجتماعي، فالاثنان لا يمكن فصلهما عن بعضهما بعضًا وبدلاً من ذلك فإن التنظيمات الاجتماعية والمفاهيم المستخدمة في التعامل مع هذه التنظيمات تؤثر على بعضها بعضًا بصورة متبادلة.

استخدام اللغة والممارسة العملية

في الوقت الذي تُقارب فيه النظريتان السيموطيقية والبنائية اللغة مـــن أعلـــى لأسفل، هناك حيز واسع من النظريات الساعية إلى كشف أسرار اللغة عـــن طريـــق مسار عكسي أي من أسفل لأعلى. فبدلاً من البدء بنظام لغـــوي جـــاهز فـــإن هـــذه النظريات تبدأ من منظور ممارسة الحياة اليومية للبشر ثم تربط استخدام اللغة بتلـــك الممارسة كجانب واحد من الكل. وهذا المسار لفهم اللغة ومعناها غالبًا ما يتحرك في اتجاه نظام لغوي مكتمل التطور بالبدء من أشكال أبسط للاتصال أو النشاط ويمكـــن استنباط أمثلة من اتصال الحيوانات والطريقة التي يتعلم بها الأطفال المهارات اللغوية أو من خلال الفعل الذي يشكل فيه الاتصال اللفظي مجرد جـــزء بـــسيط. ويتـــراوح أنصار هذا الخط الفكري من علم النفس الماركسي للغة وصـــولاً إلـــى البرجماتيـــة الأمريكية وانتهاءً إلى العمل الأخير للـــدويج ويتجنـــشتاين Ludwig Wittgenstien وبحوث الحاضر وتنظيراته حيث تشارك البنيويـــة الاجتماعيـــة وتحليـــل المحادثـــة المنهجية الإثنية في العديد من الأفكار التي طرحها أنصار الفريق عاليه. ولأغـــراض السهولة سنطلق على هذه الأفكار عن اللغة ومغزاها النظريات العملية.

ومثلما قلنا تميل النظريات العملية للتوصل إلى بناء للمعنـــى مـــن خـــلال الممارسات اليومية البسيطة والروتينية واللاواعية. وعلى سبيل المثـــال فقـــد أكـــد

جورج هيربرت ميد George Herbert Mead على الجانب العملي من اللغة من حيث التطور والاستخدام، ووفقًا لميد فالمعنى يخرج من التفاعل المعتاد بين الحيوانات أو البشر. ويؤكد ميد على أن المعنى موجود فعلاً قبل أن يدرك ذلك أي من اللاعبين الأساسيين وبصرف النظر عن أي كلمات يتم إصدارها. أي أنه لأن – في رأي ميد – رد الفعل الصادر من العضو الثاني للإشارة الصادرة من الكائن الأول هي عبارة عن التفسير وتؤدي إلى صدور المعنى لهذه الإشارة (Mead 1934:80). لذلك فالمعنى هو نتاج الفعل الاجتماعي الذي بدأته الإشارة والذي تشارك فيه الكائنات سواءً صاحبة الإشارة أو المستقبلة لها.

أما في تحليل المحادثة المنهجية الإثنية (أو الإثنوميثودولوجي)(*) فيشارك الباحثون ميد التركيز على أنه لدى تحليل التفاعل فلا يجب أن نبدأ من الافتراض بأن هناك أشياء أخرى في البيئة لها معنى ثابت وبدلاً من ذلك يتم التركيز على أن الفهم المشترك لما يدور هو تحقيق للتفاعل قابل للتحديث المستمر (Heritage 1984, Nofsinger 1991). كذلك يشارك منظرو هذا التيار في فكرة أن المعاني لا بد من الاقتراب منها كظواهر عامة وليست ظواهر داخلية نفسية؛ أي لسبب التأكيد على أن تنسيق الفعل بين الأطراف المشاركة فيه، فذلك يستدعي وجود معلومات متاحة بصورة علنية، وهو ما قد يحمل في طياته إضافة إلى الحديث وغيره من صور الكلام بواسطة الأطراف المعنية، جميع المعلومات الحسية المتاحة عن البيئة. وفي داخل نطاق دراسات تيار الإثنوميثودولوجي والتى انبرت لبحث معلومات أخرى خلافًا للمحادثات، فهذه أطلق عليها " التفاعل المؤسسي". وفي دراسات محل العمل فإنه إضافة إلى التفاعل وجهًا لوجه، عكف الباحثون على دراسة الأشخاص الذين لديهم معلومات صوتية مرئية تحت تصرفهم

(*) كما يطلق عليها – تعريبًا – في معظم كتابات السوسيولوجيا المصرية

مثل التلفاز أو السماعة أو شاشات الكمبيوتر (Heath and Knoblauch 2000). ومن هذا المنظور كان بالإمكان فهم أي شكل للنشاط الإنساني على أنه عملية بمقتضاها يتاح للمشاركين قراءة العلامات من بيئتهم والتصرف وفقًا لها أينما وحيثما كانوا. وبهذا المعنى يمكن أن نقوم بتعريف الممارسة على أنها مجموعة من الأفعال والظروف الخاضعة للملاحظة، والأفعال قد تكون حركات أو أصوات أو إشارات أو أي تغييرات ملحوظة في البيئة إضافة إلى الظروف التي قد تكون أي خصائص بتلك التوليفة الملحوظة والتى تدور فيها الممارسة العملية حيث يتحقق التقدم في هذه العملية من خلال تنسيق الفاعلين لأفعالهم مع ما يتأتى من مساعدات الأفعال والظروف موضع الملاحظة.

ولنأخذ مثلاً أحد الأشخاص وهو يقوم بدق مسمار داخل إحدى اللوحات، سيقوم بتعديل الاتجاه والقوة لضرباته والاستمرار في النشاط على أساس استقامة المسمار والعمق الذي اندفع إليه، ولكنه سيأخذ في الحسبان أيضًا الأصوات الصادرة عن أحد الواقفين إلى جواره. إذن قد يتم تعديل ضرباته، وقد يأخذ في الاعتبار أيضًا ما يصدر عن الواقفين من إشارات مثل قول أحدهم "هل أنت متأكد أن هذا هو المكان الصواب؟" و"لا تزيد من عمق المسمار عن هذا الحد". وعلى نحو مشابه قد يشير أحد الواقفين لإحدى التفصيلات الموجودة على اللافتة التي تقول كلماتها "تعليمات البناء" بقوله "لا تنس وضع هذه".

وفي أي ممارسة عملية فإن قدرة الفاعلين على تعديل ما يصدر منهم من أفعال لتناسب التغييرات في بيئتهم بطريقة مرتبطة، تعتمد على التعلم والتجربة السابقة. فلا بد أن يكون المرء قادرًا على قراءة التغييرات في البيئة على أنها إشارات يتعين وضعها في الحسبان. وعلى سبيل المثال يعرف القائم بالطرق على اللوح (في مثالنا أعلاه) أنه لو انثنى المسمار أزيد من اللازم ولم يكن عموديًا فلن يكون ممكنًا دفعه بمجرد تكرار الطرق عليه. ولو لم يكن الشخص قادرًا على فهم

أو استيعاب الزاوية التي يتحرك بها المسمار فسوف يحصل على تغذية عكسية من البيئة وسوف يكون عليه أن يتعلم تدريجيًا كيف يقرأ مثل هذه الإشارات بنجاح .. والإشارات اللغوية الصادرة عن بني البشر تعمل على نحو مماثل. فالأطفال تتعلم تدريجيًا ما الذي تعنيه الكلمات المختلفة عن طريق الخبرة التي تكتسبها من السياقات المختلفة التي تستخدم فيها هذه الإشارات[٢]. ولو فشل الأطفال في تفسير ما تعنيه أحاديث الآخرين ودلالتها والتصرف بطريقة مناسبة، فإنهم يستطيعون الحصول على تغذية ارتدادية مما يساعدهم في إتقان اللغة مستقبلاً. ولا ينطبق ذلك على الأطفال فحسب لأن جميع صور الاتصال تتكون من تخاطب ومن متغيرات أخرى في البيئة والتى تعطي تغذية ارتدادية للأطراف المشتركة بحيث يتم التحديث المتواصل للفهم المتبادل. ومثلما يؤكد محللو اللغويات والمحادثة فإن أي فهم مشترك لا بد من النظر إليه على أنه مهمة تتحقق باستمرار وليس كنقطة بداية.

ولو جرى الاقتراب من الممارسات البشرية من هذا المنظور فإنه يصبح واضحًا أن الخلاف بين اللغة والممارسة أو بين الممارسات الذهنية والمادية ليس له أساس من الصحة. فالإشارات اللغوية المستخدمة في تنسيق التفاعل في الممارسات ليست مختلفة بصورة أساسية عن الإشارات التي يفهمها الناس من بيئاتهم المادية. وعلى سبيل المثال يعرف من يقوم بالدق (على اللوح في مثالنا السالف) ذو الخبرة من خلال صوت المسمار العمق الذي قطعه هذا المسمار جراء الدق داخل الخشب، وبطبيعة الحال فإن الممارسات اللغوية البحتة تحمل جانبها المادي والفسيولوجي؛ فاللغة المنطوقة تستعين بالموجات الصوتية والسمع ولغة الإشارة، واللغة المكتوبة تستعين بالبصر وهكذا. بعبارة أخرى فكل الأنشطة تقوم على مقدرة الفاعلين على فهم السمات والتغييرات في بيئاتهم ثم أقلمة ما يصدر عنهم من سلوكيات بما يتفق مع ذلك بحيث يؤدي التفاعل الغاية المنشودة. إذن استخدام البشر للغة ليس استثناءً على القاعدة رغم أنه أكثر تعقيدًا عن أي إشارات أخرى عديدة يقوم البشر بتفسيرها[٣].

نحو نظرية متكاملة لتشييد المعنى

غالبًا ما يتم النظر إلى وجهات النظر المختلفة التي ناقشناها فيما تقدم عن الكيفية التي يتشكل بها المعنى على أنها نظريات متعارضة. مع ذلك على حسب الخلاف محل البحث فبالإمكان تجميع النظريات المختلفة بطرق متنوعة.

وحتى لو كانت النظريات التي تقترب من اللغة سواءً من أعلى لأسفل أو من أسفل لأعلى متعارضة، فنحن قادرون على التوصل إلى منطقة تصارع بين الهيكل أو البناء وبين الممارسة العملية؛ فالنظريات التي تقوم بالتعريف والدفاع عن منظورات الممارسة العملية أوضحت أن المنظور الإشاري البنائي والسيموطيقي والعلاماتي يؤدي إلى مفهوم ذاتي Solipsistic (الأنا) للنظام اللغوي. أما لو كانت اللغة نظامًا مقفلاً يعتمد فيه معنى الكلمة على كلمات غيرها من كلمات أخرى فقد يكون من الصعب شرح كيف نستطيع التكامل بنجاح مع الحياة اليومية باستخدام هذا النظام. كذلك فإن النظريات البنائية تؤدي إلى رؤية لا إنسانية للأطراف الفاعلة ممن يتم رؤيتهم في اتجاهات معينة من نظريات ما بعد الحداثة كثمالي ودمي تتحرك بفعل قيم ثقافية وهم مجرد رد فعل لقواعد ثقافية تنظم المجتمع. وفي وجهة النظر الناقدة تلك عن النظريات البنائية نجد أصحاب التفاعلية الرمزية ومنظري الممارسة الماركسية وباحثي التحليل المحادثي، ومنظري البنائية الاجتماعية، كأنهم ينتمون لمعسكر واحد. على الجانب المقابل فلو خطونا إلى جهة متطرفة كفكرة أن الفهم المشترك ومعنى كلمة ما أو إشارة يتوقف على السياق لوجدنا أن ذلك أمر يتعذر تحقيقه ومثلما أوضح بالمر (1999:39) "في الممارسة العملية لا يصبح للكلمات فائدة اعتبارية وتضيع جدوى القواميس بل وتصير عديمة القيمة". وفي الحقيقة فإن لن يكتب للغة والثقافة البقاء فسيكون هناك مجرد اتصال وحالة هلامية. وهذه الأطروحات الناقدة تجد أنصارًا في معسكر المعارضين لفكرة العلامات.

مع ذلك لو نظرنا إلى النزاع الإبستمولوجي بين معسكر الواقعيــة العلميــة وأولئك الذين يدافعون عن المنظور العلاقي أو أصحاب النسبية، فسنجد مجموعــة أخرى من المدارس. وفي هذا الحديث فإن منظري "الممارسة" الماركــسية يمكــن اعتبارهم ضمن الواقعية فرغم أنهم يتوصلون إلــى بنــاء المعنــى مــن خــلال الممارسات اليومية فإنهم يريدون التركيز على فكرة أن المفــاهيم متــشابكة مــع ممارسات مادية وأشياء ملموسة حيث يتم التأكيد على أن الأشياء تقدم نفسها إلينــا على حسب استخدامها النهائي (E.G.Holz Kamp, 1976). فالمطرقة مثلاً ينظــر إليها تحديدًا على أنها أداة تستخدم لطرق المسامير ولكن بمصطلحات أوسع وخلافًا للمدرسة البنائية التي تفسر نظم التصنيف الإنساني من خلال التنظــيم الاجتمــاعي والدين فهذا الموقف يرى أن رؤية العالم التي تزودنا بها أي لغة لا بــد أن تكــون مرتبطة مع الواقع المادي المحيط بها وعلى وجه الخصوص مع الطريقة التي يدير بها الناس حياتهم؛ لذا فالناس تميل إلى التركيز - للاهتمام - على الأشياء والمخلوقــات التي لها ارتباط مباشر بنشاطهم العملي وحياتهم.

ومثلما يتضح من سياق الملاحظة الذاهبة إلى أن نظريات البنــاء للمعنــى يمكن تصنيفها بطرق متنوعة، فهي لا يمكن إدراجها في معسكرات حصرية بشكل دقيق بل هي مجرد وجهات نظر مشتركة ومحاولات دؤوبة وسد للثغــرات فيمــا بينهم. والآن دعونا نفحص النزاع حول المقصود بكون المعنى مرتبطًــا بــالواقع المادي. ورغم صعوبة عدم القبول لوجهة نظر المنظور العلاقي لأصحاب الرؤيــة النسبية القائلة بأن التصنيفات المفاهيمية تصنعها الثقافة ولا تفرضها الطبيعة، فــلا يزال واضحًا للعيان أن علاقتنا العملية مع البيئة تحدد شروطًا إجماليــة لتجربتنــا الحسية برمتها. ولو نظرنا مرة أخرى إلى الألوان التي نقوم بتمييزها فرغم وجــود اختلافات بسيطة بين اللغات حول الكيفية التي تصنف بها تلك الألوان، فإن النقطــة الأساسية هي أن عين البشر قادرة على اســتيعاب حيــز معــين مــن الإشــعاع

الكهرومغناطيسي، وأن قدرتنا على فهم البيئة باستخدام الأبصار تستغل ذلك. ومعنى هذا أنه طالما كان ممكنًا التعرف على الخصائص المختلفة للأشياء في بيئتنا بفعل نطاق معين من الضوء المرئي، فالمحتمل أن هذا الحيز يمكن تمييزه عن مناطق أخرى بإطلاق اسم عليه من عندنا. وعلى نحو مشابه فلو أن مجموعة معينة من الأشخاص أصحاب مهنة معينة ولأغراض عملية خاصة بهم بحاجة إلى التوصل إلى أوجه تفرقة دقيقة في نطاق معين تبدو للشخص العادي ليست مختلفة على الإطلاق، فسوف تقوم هذه المجموعة بالتوصل إلى ما يميز هذا المجال بدقة، بل وسيتوصل هؤلاء إلى كلمات محددة لتسمية أجزاء معينة من هذا المجال. وعلى ذلك فالبدو مثلاً لديهم القدرة على تمييز ظلال مختلفة من لون الرمل، والإنيوت Inuit(*) لديهم مصطلحات مختلفة يطلقونها على أنواع الجليد والثلوج المختلفة.

ويمكن تفسير ما يحدث على أن – وخلافًا للمنظور البنائي والعلاماتي السيموطيقي – اللغة تمتلك بالتأكيد انسجامًا مع الواقع الموضوعي وليس ذلك حاليًا هو المغزى فالواقع أنه في ظل هذا المنظور العملي للغة هناك تواز في المفاهيم مع المنظور العلاماتي لسوسير. ولنأخذ مثلاً؛ المثال الخاص باللون فلو أن حيزًا ما من ألوان الطيف تم تسميته "أحمر" كخاصية لأسطح معينة فإنه في الممارسة العملية يتم التعريف بالإشارة إلى الأشياء التي لونها أحمر. ومن ثم فالمصطلح جرى تحديده بربطه بمصطلحات أخرى تمامًا على النحو الذي اقترحه سوسير. ومع ذلك وخلافًا لسوسير فالنظرية العملية(**) للممارسة تؤكد على أن النظام اللغوي مشروط بالممارسة العملية أي بالعلاقة العملية للناس مع بيئاتهم. وعلى ذلك فرغم أن أي لغة متطورة بشكل كامل تخلق نظامًا خاصًا بها فإنه من خلال ارتباطها بالممارسة اليومية فإن اللغة يصبح لها هذا النظام الخاص بها.

(*) سكان المناطق الشمالية من كندا وسيبريا.

(**) تفيد كلمه Practise بممارسة عادية من ممارسات الحياة، أما الكلمة Praxis فتكتسب معنى عمليًا مستندًا إلى إطار نظري وقد تعاملت الترجمة معها بإضافة كلمة "عملية" للتمييز بينهما وبين الكلمة الأولى من حيث المعنى السياقي.

ومثلما أوضح ماركس، فالحديث عن التناظر في وصفنا للواقع المادي، يعد مسألة نظرية بحتة purly scholastic question؛ لأن الأوصاف لا يمكن القياس عليها، فالممارسة العملية هي المقياس الأوحد. ولأن الممارسة العملية هي المحك الأوحد فالتوصيف الصادق لأحد الأشياء يتوقف على العلاقة العملية للمجتمع مع هذا الشيء. وعندما يتفق المجتمع على أن المفاهيم المستخدمة لوصف أحد الأشياء منسجمة مع الممارسات المرتبطة بهذا الشيء فإن مثل هذا الوصف يعتبر صادقًا. وبهذا المعنى يصبح الصدق والواقع فئتين مرتبطتين ومتداخلتين Intersubjective.

وحتى نجمل ما جرى إيضاحه سابقًا فليس معنى ذلك أن المجتمعات أو الثقافات اللغوية تستطيع أن تحدد رؤية عالمها بمحض إرادتها وبمعزل عن قيود عملية. ورغم أن الظواهر نفسها يمكن تفسيرها بطرق مختلفة، فإن جميع التفسيرات تحتاج إلى أن تكون مرتبطة بأغراض عملية. "والمبدأ الواقعي للكينونة الواحدة لرؤى العالم ما بين الأشخاص يقصد به أن الحقائق الأساسية للوجود الإنساني – مثل حاجتنا للأكل والشرب – هي بطريقة أو أخرى منقوشة في اللغة التي نستخدمها".

وعمومًا فإن نظريات المعنى والمغزى سواء من أسفل لأعلى أو من أعلى لأسفل، ليست حصرية على نحو متبادل ويتعذر على المرء فهم منطق الطريقة التي يتم بها بناء المعاني بمجرد النظر إلى الظاهرة فقط من واحد من المنظورين. مثلاً نظريات الممارسة العملية غير قادرة على إنقاذنا من توقع وجود ارتباط علاقي وضرورة التخلي عن فكرة اللغة الشارحة. ولو تمسكنا بنظرية التطبيق العملي وحدها فلن نتخطى أبدًا مناقشة تكوين المعنى لكل الأشياء الملموسة والعملية مثل دلالة الإيماءات والإشارت وحركة الشاكوش التي عرضنا لها. والتحدي الحقيقي هو أن نحاول تفسير كيف تقوم اللغة بدورها كنظام له طابعه الخاص، وفيه نجد معنى أي كلمة يتوقف على علاقاتها مع الكلمات الأخرى بطريقة معقدة لدرجة أننا لا نستطيع ربط معناها بأي موقف تفاعل عملي. ونحن بحاجة إلى فهم كيف تحقق اللغة استقلالها من مجرد كونها أداة لتنسيق الفعل بين الأفراد.

وكخطوة على هذا الدرب فيجب ملاحظة أن الممارسات التي تحمل في طياتها تفاعلاً بين الكائنات البشرية هي أيضا مواقف لتعلم اللغة. ولو لم يكن شخص ما على دراية بعبارة أو كلمة فسيظل قادرًا على تلقي تغذية عكسية فورية وسيصبح أكثر دراية بما لم يكن يعلم. وكذلك بالإمكان تعلم الإشارات اللغوية عن طريق وسائل أخرى يتعلم منها كيف يستخدمها بطريقة مرتبطة بما يواجهه من مواقف. ولأن الإشارات اللغوية، سواءً كصور مسموعة أو كلمات مكتوبة، لها وجود مادي تمامًا مثل أي تغييرات أو خصائص في بيئة المرء المستخدمة لتنسيق نشاط المرء فإنه يمكن أن يشار إليها. مثلاً فإن الأطفال وعلى الفور عقب تعلم أول كلمات ينطقونها بحكم الممارسة سرعان ما يتعلمون الإشارة إلى الأشياء ويسألون عنها. وعندما يسمعون إجابة مثل "هذا شاكوش" فسرعان ما يتعلمون إعادة إنتاج، وتكرار الكلمة المجهولة بالنسبة لهم فيسألون "وما الشاكوش"؟ وهنا يجد الآباء ضرورة إعطائهم وصفًا للكلمة مستخدمين كلمات أخرى مألوفة لهم بدرجة أكبر. وهذا الأمر ممكن لأن قدرًا كبيرًا من الاتصال بين الناس ممن يتحدثون اللغة نفسها يقوم على الكلمات المألوفة ومن ثم لا يحتاج الأمر إلى استثارة فهم مشترك عن المعنى لهذه الكلمات في السياق المعنيّ.

وهذا بالضبط هو ما يبين كيف تقوم اللغة بأداء طبيعتها وتكوين خصائصها النسقية. وفي أي لغة توجد وفرة من المرادفات لأي كلمة غريبة، وهو ما يمكن استخدامه لشرح معنى هذه الكلمة. إضافة لهذا فإن معنى أي كلمة يمكن تعريفه باستخدام كلمات أبسط. مثلاً من خلال شرح ما الذي تستخدم فيه إحدى الأدوات.

وبطبيعة الحال فإنه من الصعب للغاية، بل ولا يمكن شرح كيف تتكون القواعد النحوية للغات المختلفة لأنها ذات تاريخ يرجع لما وراء التاريخ المسجّل. ومع ذلك توجد أبحاث شيقة وتنظيرات عن الكيفية التي تتطور بها سمات تقليدية

جديدة بأي لغة. وكان جاري ب. بالمر (gary B. Palmer) قد أكد على أن الأساس لاكتساب اللغة وتطويرها يكمن في أحداث خاصة بالاستخدام العرفي؛ بحيث تتزاوج المفاهيم المتعلقة بالسياق مع أحداث مرتبطة بالنطق بجميع تفاصيلها الخاصة بكيفية حدوث النطق. وقد ذهب لانجاكر (Ronald W. Langacker, 1990) إلى أن نظرية اللغة باعتبارها تعتمد على الاستخدام تعني هي الأخرى أن جميع النسق اللغوي يخرج من السياق؛ أي من الخطاب نفسه. ومعنى هذا أن جميع السمات المشتركة بين أحداث الاستخدام الفردي والعرفي يسند إليها معنى تقليدي وينظر إليها على أنها متكررة الحدوث ومن ثم فهي خارج السياق إلى حد ما، الأمر الذي يمكن وضعه للاستخدام في سياق آخر. إذن فإن أوجه التماثل المتكررة الحدوث في الفعل الذي نقوم به والذي يجيء مع الحديث، يتم انصهارها داخل سمات بنائية لهذه اللغة؛ أي قواعد نحوية ومشتملات بنائية للكلمات.

وتفتح نظرية اللغويات الثقافية التي توصل إليها بالمر بشكل جذاب في كتابه منظورًا مقنعًا عن الطريقة التي تعمل بها اللغة وتتطور، وتحظى هذه النظرية بالدعم من جانب مجالات مختلفة في البحوث. مثلاً يصبح من المثير والمقبول معرفة لماذا تحتل الصور البلاغية مكانة مرموقة ومحورية في استخدام لغتنا؟ (Lakoff and Johnson 1980). والسبب الواضح لهذا أنه خلال الاستخدام اليومي يزداد تباعد المفهوم المجرد للكلمة باستمرار عن الاستخدام السابق الذي كانت تشير إليه والذي كانت تستمد معناها منه. وفي ظل السياقات الجديدة يصير الرابط الأوحد لأحداث الاستخدام الأساسي هو الصورة الاستعارية ولكن لو كان للطريقة الجديدة في استخدام الكلمة أو التعبير أرضية راسخة في المجتمع اللغوي فسرعان ما تحتل موقعها التقليدي حتى لو جرى نسيان الطبيعة البلاغية التصويرية للكلمة. وعلى هذا يصبح لدينا صور بلاغية طواها النسيان ونسيت طبيعتها الاستعارية التي طالتها من قبل، مثل: رأس أو أرجل المنضدة أو هيكل اللغة أو المجتمع.

ويمكن أن نرصد هذه السمة في التطور اللغوي من استخدام ينصب على أحداث مادية ملموسة إلى استخدام تجريدي بلاغي في الطريقة التي يتم بها إدخال الكلمات الجديدة لإحدى اللغات. مثلاً اسم أحد الأشخاص أو العلامات التجارية لمنتج ما يمكن استخدامه بالإشارة إلى شيء يكون هذا الشخص مشهورًا بفعله وعلى هذا ففي علم الاجتماع يطلق على اختبار المنهجية الإثنية (الإثنوميثودولوجي) الجرافينكلية GarfinKling نسبة إلى جرافينكل، كذلك قد نطلق على المكنسة الكهربية "الهوفر" وهو الاسم التجاري لها، ونستخدم ذلك كله كصورة بلاغية في الإشارة لكل ما له القدرة على الامتصاص. هذه كلها أمثلة بسيطة ولكنها تستخدم للتذكير بحقيقة أن أي لغة ما هي إلا أرشيف هائل لخيال البشر يرجع تاريخه لآلاف السنين التي جرى فيها الاختراع والتعرف على السمات المميزة لأحداث سابقة ثم تطبيقها في سياقات مطلقة التجدد.

مع ذلك فنحن لا نحتاج للعمل كأخصائي أرشيف حتى نستطيع استنتاج ما تعنيه الكلمات التي نسمعها، فحتى الطرق الجديدة في استخدام إحدى الكلمات عادة ما يمكن فهمها بسهولة في سياقها الجديد. وبالفعل فالحقيقة المتمثلة في أن كلمات أو طرقًا جديدة في استخدام الكلمات الجديدة، يتم إدخالها باستمرار إلى إحدى اللغات الحية لا يعني أن هذه اللغة تصبح أكثر تعقيدًا أو أن الناس تحتاج إلى التأمل بقدر أكبر لتستنتج معنى الكلمة أو الكلمات الجديدة. بدلاً من هذا فالمصطلحات الجديدة عادة ما يتم إدخالها لتقليل درجة التعقيد. إذن الكلمات الجديدة تعمل كنوع من وصلة مختصرة للإشارة إلى الشيء والذي خلافًا لذلك سنحتاج لشرحه باستخدام بضع كلمات. وعلى سبيل المثال في العلوم أو التكنولوجيا فإن الأنشطة المعقدة التي تحدث يمكن أن يشار إليها بأحد الأسماء والذي يعطي تسمية لأحد الأشياء المادية والتي هي غاية في التجريد؛ إذن العملية الفكرية المعقدة التي أدت بالمجتمع اللغوي إلى أن يأخذ في الاعتبار هذا الشيء على هذا المستوى أصابها

الانهيار والتفكك بحيث انكمشت إلى كلمة واحدة. وغالبًا ما يكون الفهم لهذا الشيء الجديد أسهل لو أطلقنا عليه صورة بلاغية؛ فالشيء غير المألوف يصبح مفهومًا بربطه بأحد الأشياء المفهومة. ويتيح ذلك للمتحدثين الصعود بسهولة لهذا المستوى الجديد وتخطي الأساسيات ثم التركيز على الخصائص المختلفة لهذا الشيء الجديد أي "الموضوع في ظاهره" Quasi-object. على الجانب الآخر قد يكون تأتي معرفة الشيء من خلال إطلاق صورة بلاغية عليه محملاً قدرًا كبيرًا من الخداع بطرق مختلفة. فالشيء الأصلي قد يقود المرء إلى النظر للشيء المستهدف على نحو مضلل وربما كان الأمر أننا ننسى الطبيعة التصويرية التي جعلتنا نشير للشيء من خلال صورة بلاغية بحيث أصبحنا ننظر للتسمية الجديدة على أنها أمر مسلم به دون أن نهتم كثيرًا ببحث كيف خرجت لحيز الوجود. وخير مثال لتوضيح ما نعنيه لما نقول "بناء المجتمع" فكلمة بناء هي صورة بلاغية تصور المجتمع كما لو كان بناءً يرتكز إلى أساس.

ما يدخل في المنطقي(*) وما لا يدخل فيه

حتى نلخص ما ذكرناه عاليه فإن استخلاص مفهوم وبناء أحد الأشياء التي تثير الانتباه داخل اللغة لا يعني بالضرورة أننا واعون بشكل نقدي بماهية هذا الشيء، أو أن حدث تسمية الشيء قد يجعلنا نعي بتأمل لماهية هذا الشيء وبالتالي نقوم بالتركيز على جوانبه وخواصه بل إن ذلك يعني أننا نتناسى ونغض الطرف

(*) "المنطقي" هنا هي الكلمة التي تستخدمها الترجمة مرادفا للمفهوم Discursive الذي يستخدمه المؤلف بشكل محوري طوال عمله، واللفظ مأخوذ من لفظ Discours وهذا اللفظ مأخوذ من الفعل الذي يدل على الجري. والمقصود هو الانتقال من واقعة إلى ما يستخلص منها ومن مبدأ إلى نتيجة. كما قد يقترن به لفظ الفكر فيصبح " فكرًا انتقاليًا" مرادفا لكلمة "فهم" ومقابلا "للحدس" (المترجم) : راجع في ذلك: مراد وهبة، المعجم الفلسفي.

عن ظروف خروج هذا الشيء إلى حيز اللغة. إذن من هذا المنطق نستطيع الحديث عن التصوير البلاغي للغة (أو ميتافيزيقا اللغة) فكل كلمة وكل استخلاص مفاهيمي يتيح لنا أن نرى أشياء جديدة أو حتى أشياء قديمة ولكن في منظور جديد مع إخفاء أشياء أخرى. والكلمات مثل الأدوات التحليلية لها قدرتها على جعلنا ندرك الأشياء الجديدة بوضوح أكبر، بالاعتماد على حقيقة قدرتها في إغلاق زوايا ممكنة للنظر إلى الأشياء الأخرى.

ويصل بنا ذلك إلى السؤال المهم التالي: "ما الذي يحدث حين يدخل في اهتمامنا أحد الأشياء التي كانت تمر أمامنا دون أن نلحظها؟" بعبارة أخرى "ما هي التبعات الحاصلة حين يجري صياغة الخطوط الروتينية للفكر والفعل بطريقة تجعلنا نشرع في التأمل النقدي بهم؟" أو كيف تحدث هذه التغيرات الفجائية؟ وبعبارة أكثر دقة فذلك معناه أننا نحاول الذهاب خلف، أو فيما وراء اللغة لكي نسأل عن دورها في الواقع الإنساني.

منظور "فوكو"

أحد أهم المفكرين الذين عملوا في هذا المجال هو ميشيل فوكو، والذي استخدم مفهوم الخطاب في الإشارة إلى المنطقة الفاصلة بين الكلمات والأشياء. ولا يعامل فوكو الخطاب على أنه مجموعات من الإشارات بل كممارسات تشكل بطريقة نسقية الأشياء التي تتحدث عنها هذه الممارسات. وبطبيعة الحال فإن الخطابات تتكون من إشارات أو رموز ولكن ما تفعله هذه الأخيرة أكبر من تعيين الأشياء، وهذه العبارة "أكبر" هي التي تجعل الخطابات أصعب من اختزالها في اللغة وفي الأحاديث (Foucault 1972:49). وفي هذا التوصيف للحديث يقوم فوكو بصياغة بديعة لبرنامجه البحثي والذي ينظر إلى استخدام اللغة ليس فقط من منظور المعنى؛ أي كيف تسمي الإشارات الأشياء، بل ومن زاوية الفعل أيضا. أي أن استخدام الإشارات يشكل ويؤثر على الواقع الذي تستخدم فيه هذه الإشارات.

وفي هذه الدراسات فقد أوضح فوكو أن الأشياء التي تتكون نسقيًا بفعـل أحاديثنـا تتضمن أيضًا ذواتنا كأشياء فاعلة في الواقع الإنساني. وفي مؤلفه المسمى "الجنون والحضارة" يوضح فوكو (1973a: 247) أنه في أواخر القرن الثامن عشر جـرى اختراع طريقة جديدة لعلاج الجنون ومفهوم جديد لمـا هـو الجنـون. فالمجـانين تحرروا من جميع القيود والأصفاد ولكن على حساب توقيع عقوبة عليهم من خلال خضوعهم لكل مظاهر وإجراءات معاملة المجنون، وبهذه الطريقة فـإن مـصحة الأمراض العقلية ما هي إلا شهادة بمنطق وعي هذا المجنون بذاته، ووعي العاقـل بعقله متميزًا عن الآخر. وفي كتابه "الانضباط والعقـاب" ينـاقش فوكـو (1979) الظاهرة نفسها على مستوى أكثر تعميمًا بالإشارة إلى أنه طوال القـرنين الـسابع عشر والثامن عشر كان هناك اتساع تدريجي في نطاق آليات الانـضباط والتـي انتشرت في جميع أنحاء النسيج الاجتماعي ومن ثم تكـون مـا يـسمى المجتمـع الانضباطي، وكان ذلك معناه أن الناس يخرجون للحياة كأناس لديهم انضباط ذاتـي ووعي بأن مخالفة القواعد يعرضهم للعقاب. ومثل هـذا الترتيـب يـضمن الأداء التلقائي للسلطة حيث يصبح من غير الضروري استخدام القوة لإرغـام الأشـرار على السلوك القويم أو إجبار المجنون على التـزام الهـدوء أو إخـضاع التلميـذ للانصياع؛ فهؤلاء جميعًا يعرفون بخضوعهم لمجال مرئي، ويدركون مـسئوليتهم نحو قدرته الجبرية، ليتشكلوا بقدرته وقدرة دورهم – وهـو الـدور الـذي تمثـل علاقات القوة لاعبًا دوري التمثل والتهذب – ليصبح دورهم هذا مبدأهم ومبدأ القوة التي أخضعتهم.

وبالنسبة لفوكو فإن هذا المجتمع الانضباطي الذي أدى لخلق مفهـوم ذاتـي جديد داخل أولئك الخاضعين لأساليب عقابية، يشير ليس فقط إلى أشكال وتـأثيرات العقاب بل ويشير أيضًا إلى صور الانضباط على أنها الأشكال المناظرة للمعرفـة والبحث، وقد أوضح أن المبادئ الجديدة للعقاب والمراقبة أثرت على الناس جميعًا.

والنقطة المهمة هنا هي أن الطريقة التي جرى بها تنظيم حياة الناس وعلاقاتهم مع بعضهم، تؤثر بالضرورة على انطباعاتهم عن الواقع وتخلق أشياء جديدة. ويؤكد فوكو على أن أشكال السلطة والمعرفة لا يمكن معاملتها على نحو منفصل عن بعضها بعضًا لأنهما وجهان لنفس العملة. ولذلك فوفقًا لفوكو خلق القرنان الـ ١٧، ١٨ تنظيمًا اجتماعيًا جديدًا تمامًا وطريقة لرؤية الموضوعات الإنسانية. فإدخال الطابع الفردي على المراقبة والذي يمارسه جهاز الشرطة والذي استمر بواسطة تخصصات أخرى، جرى تعميمه كأحد أشكال المعرفة، وبحلول نهاية القرن الـ ١٨ أصبح تكوين المعرفة وازدياد السلطة معززين لبعضهما بعضًا في عملية دائرية (Foucault 1979:224).

ووفقًا لعبارات فوكو في المصدر ذاته فقد جاء ذلك على النحو التالي:

"في البدء كانت المستشفى، ثم جاءت المدرسة، وفيما بعد الورشة، وكلها لم يكن تنظم بواسطة وسائل التهذيب، وإنما أصبحت بفضل هذه الوسائل أدوات تتجسد فيها كل الميكانيزمات كأدوات للإخضاع، بحيث يصبح كل نمو للقوة قابلاً لأن يتفرع إلى معرفة مرتبطة بشكل مناسب مع نظم تمكن لانسياب العنصر التهذيبي: معلومات في العلاج الطبي والطب النفسي، وعلم نفس الطفل، وعلم النفس التربوي، وعقلانية العمل".

ما اللامنطقي؟

إن منظور فوكو عن دور اللغة واستنباط مفاهيم للأشياء في الواقع الإنساني، والذي جرى تطويره وتطبيقه فيما بعد بواسطة آخرين، هو محاولة مبهرة ولكن من الصعب أن نعرف بدقة ما الذي كان يقصده فوكو بالخطاب، فالقراءة لتوصيفاته لنظريته في الخطاب، وللمنهج الذي استخدمه في دراسته

(Foucault 1972) لا تقدم كثير مساعدة لأنه يكتب بطريقة أسرة لكنها غير شديدة التحليل. وبتحليل دراسات فوكو الإمبيريقية نتوصل إلى صورة واضحة لمقـــصده. وباختصار، ففي دراسات فوكو أراد أن يبين في الممارسة العمليـــة كيـــف تقـــوم الخطابات منهجيًا بتكوين الأشياء التي تتحدث عنها. ولفعـــل ذلـــك طبـــق فوكـــو منظورين على مواد ذات مصادر تاريخية. فمن ناحية قام بتحليل هذه المواد مـــن منظور تحليلي للخطاب بمعنى أنه يستخدم مفاهيم مثل: بيان، وممارسة منطقية، أو الوظيفة اللفظية. وعلى الجانب الآخر فإنه يحتاج إلى شكل مختلف للكتابـــة فهـــو يحتاج إلى استخدام شكل حقيقي وعملي وشارح (Mundane) والذي في نطاقه يتم نقل الحقيقة من خلال معالجة الأحداث ولا يحتاج فوكو فقط ذلك لكـــون المنظـــور عن الوثائق التاريخية الذي يظهر تأثيرات الأحاديث بل يحتاج أيضًا إلى خلق سياق للبيانات التي يقوم بتحليلها في نطاق لموقف بكامله؛ هو ذلك الموقف الذي خرجت هذه البيانات لحيز الوجود في إطاره. باختصار فليس بوسع فوكو القيام بـــذلك دون إشارة إلى الواقع الاجتماعي غير المنطقـــي Non discursive social reality والـــذي أعاد تركيبه بفحص مادته من منظور مغاير ولذلك فإنني أقترح أنه بالنسبة لفوكـــو فإن الصلة التي تربط ما بين المنطقي واللامنطقي[*] كفيلة بإظهار الاختلاف بـــين المنظورين. ومن هنا، ولكي نصف طريقته في قراءة الواقع الإنساني مـــن هـــذين المنظورين، فإن فوكو يرى أن قواعد تكوين الخطاب يجب التعبير عنها بما تحمله من شروط غير لفظية مثل الأحداث السياسية والظواهر الاقتـــصادية والتغييـــرات المؤسساتية.

.(Foucault 1972: 157, see also Torfing 1999: 90-1)

(*) برجاء الأخذ بالملاحظة التي أوردتها الترجمة في صفحات سابقة حـــول لفـــظ "المنطقـــي" Discursive و"اللامنطقي" Non discursive نظرًا لمحورية استخدامهما في السياق الحـــالي وفي منهجية المؤلف لفهم الواقع الإنساني عامة. (المترجم).

بعبارة أخرى فإن مفهوم اللامنطقي لفوكو يعني أن الأشياء التي تحدث في آن واحد وبشكل متزامن خلال المنطقي وهي "الأشياء التي تحدث" ولا تدرك، أو لا يشار إليها في اللغة المستخدمة لأن هذه الممارسات تستخدم لفهم المجال الذي يغطيه الحديث. مثلا لدى تحليل الخطاب الطبي النفسي Psychiatric في كتابه "الجنون والحضارة" (1973) أو عن الخطاب الطبي في عمله المسمى "مولد العيادة" (1975) يقوم بجمع المعلومات عن المجتمع ككل من ممارسات مؤسساتية وعمليات اقتصادية وتذبذبات ديموجرافية ورغبات الحكام واحتياجات القوى العاملة ومستويات البطالة وما شابه. وقد جرى القيام بذلك ليس فقط لإعطاء خلفية للنصوص ولكن أيضًا لبيان كيف تؤثر هذه الكيانات على بعضها بعضًا. وقد قام فوكو ببناء صورة واقعية للعصر محل البحث ليتوصل إلى أي من الطرق سلكتها الجوانب المختلفة من هذه الصورة وطفت من خلالها على السطح. وتعد أجزاء من مكونات تلك الصورة ضمن اللامنطقي على الأقل لكونها قد جرى جمعها على نحو منفصل عن الطرق التي نوقشت بها الأشياء في هذا العصر المعين الخاضع للبحث. وهي بناءات من وحي فوكو نفسه جاء بها لتصوير المادة الخام التي تعكس الخطاب الدائر. أو قد تكون المصدر المعلوماتي للمؤلف لدى محاولة فهم ما الذي تتحدث عنه النصوص أو ما تشير إليه.

وقد وجه إرنستو لاكلاو (و) شانتال موفيه Ernsto laclau and Chantal Mouffe (1985) النقد لفوكو بسبب هذه الطريقة الصعبة في استخدام مفهوم اللامنطقي. إذ يتحدث فوكو عند هذا المستوى من حديثه عن الممارسات المؤسساتية باعتبارها من غير المنطقي فهل هو يقصد أنها لا تتأثر ولا يتم بناؤها بفعل استخدام اللغة خلال عمل الخطاب حين تطور المؤسسة محل البحث؟. هذا ما فهمه لاكلاو وموفيه وهما ينتقدان فوكو لطرح فرضية كهذه. وهما يرفضان مجمل التفرقة بين الصياغات اللفظية وغير اللفظية، أو المنطقي وغير المنطقي؛ ففي التفرقة يرتكز

الخطاب على تعريف يشمل اللغة، ويرفض لاكلاو – وموفيه مثل هــذا التعريــف. وعلى العكس تمامًا فبالنسبة لهما فإن المنطقي وغير المنطقــي هــو "كليــة بنائيــة" Strctured Totality وينــتج مــن ممارســة تعبيريــة (Laclau and Mouffe 1985:105)، وأحد جوانب الخطاب الأساسية بالنسبة للاكلاو – وموفيه، هي رفــض تنظيم الخطاب وفقًا لقواعد خارجة عن ذاته. ووفقًا لهما فــإن الأســاليب والــسلوكيات والمؤسسات وغيرها من الأمثلة الأخرى التي طرحها فوكو على أنها من اللامنطقــي، هي في حقيقتها متمفصلة ariculated في الخطاب بشكل منطقي بالأساس.

ولا شك أن لاكلاو – وموفيه على صواب تمامًا في توضيح أنه مما يخالف الحقيقة الحديث عن ممارسات كلية مثل الممارسات المؤسساتية على أنها من " غير المنطقي"؛ لأنه من ناحية لا توجد ممارسات بكماء تماما وإلا ما سميت ممارسات، وثانيا رغم أننا نستطيع القول إن هناك "غيابًا للفكر" Unthought (أو غير الــوارد في مجال الفكر)، وبالتالي فهو "لا منطقي"، فإنه وبالقدر نفسه من الصحة فــإن أي ممارسة تحمل في طياتها عناصر لفظية ونحن نستخدم اللغة ونلجأ إلى الخطابــات المختلفة لتنسيق أفعالنا في أي سياق مؤسسي وبصرف النظر عن مــدى روتينيــة الفعل الصادر والذي تدور وقائعه بين الأطراف المعنية.

استثارة اللافكر أو غير الوارد في مجال الفكر

إن استخدام فوكو لمفهوم الخطاب غير واضح ويشوبه نوع من التناقض في كتاباته. ويوجه لاكلاو وموفيه إلى فوكو الانتقاد لأنه استخدم التفرقة بين ممارسات المنطقي واللامنطقي بطريقة تعادل التفرقة القديمة بين ما هو ذهني وما هو مادي. ويؤكد الباحثان أنه من المستحيل عمل تفرقة بين ممارسات ذهنية ومادية وأن كــل ما يخرج من خطاب يشمل الأمرين منفصلين في كلية واحدة. ويــستعين الباحثــان

بالبناء كمثال فيؤكدان على أنه من المستحيل بناء أحد المباني باستخدام فكرة حجر الأساس فإنه من الواضح أن الفكرة جرى الإفصاح عنها في السابق في الشكل المادي لأحجار الأساس، وأنه في كل مرة يتم فيها وضع حجر الأساس فإن الفكرة نفسها قد تم وضعها (أو استثارتها). وأيا كانت الفكرة المرتبطة بالشاكوش فإن الفكرة ذاتها هي التي توجه استخدامنا لهذا الشيء. مع ذلك فالفكرة التي يقترح بها لاكلاو وموفيه استخدام الخطاب تؤدي إلى استنتاج مؤداه أن كل شيء في الواقع الإنساني هو من قبيل "المنطقي" ويعني ذلك أن مفهوم الخطاب لا يمكن استخدامه لجذب الانتباه لأي شيء خاص في الواقع الإنساني فهو مجرد خاصية له وهذه بالطبع طريقة ممكنة لاستخدام المفهوم، ولكن تناول مسألة دور اللغة في الواقع الإنساني يجعل المرء بحاجة لإدخال مفهوم آخر.

وأنا أقترح وجود طريقة أخرى لفهم ما الذي يعنيه "اللامنطقي" بالنسبة لفوكو، وذلك بالتفرقة ما بين المنطقي واللامنطقي بحيث يمكن استخدامها لتناول دور اللغة. ويمكن أن نقول بوجود عناصر لا منطقية في ممارساتنا بمعنى أنها تمر على نحو روتيني ولا تتم ملاحظتها. ولنلاحظ هنا أنه لا يمكننا القول بأن عناصر لفظية معينة بأي ممارسة يجري تجاهلها لأن هناك خطابًا جديدًا يقوم بشكل منهجي بتكوين الأشياء التي يتطرق إليها من موضوعات. وعلى هذا فإن الأشياء اللامنطقية في السابق لم تكن موجودة قبل تكوينها داخل نطاق خطاب جديد. وحتى لو قمنا بالتسمية، والإشارة إلى ما يحدث على أنه ممارسة لنوع جديد فذلك معناه وضع إطار لذلك الحدث بطريقة معينة. كما أنه ولكي نعطي وصفًا لما يحدث فذلك معناه أنه جرى تشييده كأحد الأشياء في الخطاب؛ أي غير منطقي.

وكمثال على ما نقصده دعونا نلقي نظرة على الشذوذ الجنسي، فقد حصلت حركة الشواذ الأمريكية على وضع مهيمن في الخطاب العام ووفقًا لتلك الرواية

فإنه قبل السبعينيات حين بدأ أول شواذ في المجاهرة بتفضيلاتهم الجنسية علنًا، وكانوا من قبل مجبرين على جعل حياتهم ذات طابع سري وكان عليهم إخفاء ذاتهم الحقيقية فالظهور العلني كان معناه فعل مجاهرة بسلوك شاذ. مع ذلك فما نعرفه عن نظرية التخنث Queer theory يتحدى مثل هذه الرؤية التي ترتدي لباس الحرية في أعقاب تقاليد الاستتارة. وتوضح هذه النظرية أن التغييرات التي حدثت في العقود الأخيرة لا يمكن فهمها على النحو السليم داخل نطاق الصورة البلاغية التي تقول بأن الشواذ موجودون منذ القدم، في حياتهم الخاصة، أو حياة المختلين Closet، يفكرون مليًا في اتخاذ خطوة حاسمة يطلعون العالم بها عمن يكونون، وعلى كيفية أوضاعهم. فالحقيقة أن الأمر كان على العكس من ذلك، إذ حين حققت حركة الشواذ نجاحًا متزايدًا تلاها صياغة لأفكار جديدة وممارسات .

ويقول ستيفن سيدمان Steven Seidman من المعروف أن الوضوح (والعلانية) شرط لبناء الجماعات، ولحراكها السياسي. ومثل هذه الهوية السياسية لن تكون هامشية أو معدومة التأثير، وإنما تعزز طابعًا جنسيًا، وفي حالة الهوية الخاصة بالشباب فقد أعادت إنتاج ازدواجية شذوذية به ذات طابع مختلف كعلاقات أقلية/ أغلبية، وكتطبيع للذات من خلال إضفاء طابع معياري Normalizing على المعايير الجنسية. (Seidman 1988:185).

ويقرر سيدمان في مناقشته لمسألة الشذوذ الجنسي أنها ستصبح مرئية بطريقة ظاهرية التناقض، حيث بدا أن الظاهرة رغم عموميتها، فإذا ما صكت المعايير واتخذت الظاهرة طابعًا روتينيًا عمّت الممارسة، وكونت نزعة السلوك الجنسي الشاذ (يتحدث سيدمان هنا عن الأمريكيين حيث كانت دراسته للظاهرة). ومن المحتمل أن يجيء جهد مكثف من الأمريكيين لصياغة مشروع هوية ذات طابع جنسي (siedman 1998:183).

وعلى هذا النحو يشكل ظهور الخطاب الجديد المشروعات. كمشروعات "الهوية" (وهي هويات الشواذ في المثال المطروح) كما يؤسس مشروعات للتفضيل الجنسي لم نكن نسمع بوجودها من قبل، وحينئذ تخضع تلك العناصر (عناصر المشروع الجديد وممارساته) للمناقشة، وهي التي كانت موجودة في الماضي، لكنها – وهذه ملحوظة مهمة في الخطابات القديمة – لم تكن ملحوظة، أو معبر عنها بموضوعات مختلفة، وبهذا المعنى فقد كانت في عداد غير المنطقي.

مثابرة الفكرة الدنيوية (الشارحة) للغة

لقد حاولت في هذا الفصل وضع إطار لموقفنا الطبيعي Natural attitude تجاه اللغة ثم التصدي به – بمقارنته بنظريات علمية مختلفة – للكيفية التي تعمل بها اللغة.

ومن شأن مناقشة وجهات النظر المختلفة عن استخدام اللغة أن تبين سذاجة النظرة للغة كأداة شارحة، فالكلمات التي نستخدمها لا تكتفي بمجرد تسمية الأشياء في العالم بل تشكل نظامًا في حقيقتها وهو نظام ليس مجرد صورة طبق الأصل للواقع الخارجي؛ لأن المفاهيم ذاتها هي جزء من الواقع الإنساني. إضافة لهذا فإن استخدام اللغة هو أكثر بكثير من تقرير الواقع. وفي المقام الأول هو جزء من تفاعل البشر مع الآخرين ومع البيئة. وعلى هذا فإن معنى الكلمات يكمن في استخدامها، والكلمات ما هي إلا أدوات تعمل بطريقة واقعية بحيث تتيح لنا تنسيق ممارساتنا مع بعضنا بعضًا، ولذلك فنحن لا نستطيع أن نقارن أوصافنا بالواقع الموضوعي لأن دقة أو صدق أوصافنا تتوقف على ممارساتنا، وعلى علاقتنا العملية مع بيئتنا. وكثير مما نقوم به في اللاوعي الثقافي لدينا، بمعنى أننا لا نقوم بملاحظته، فإن وضع كلمات للأشياء أو مناقشتها في سياق اللغة لا يعني أننا نتذكرها فجأة لأن كل صياغة لما يدور من حولنا هي تحرك في نطاق لعبة، فالصياغة عبارة عن وضع إطار بشكل معين وخلق أشياء جديدة في الواقع الإنساني.

ولأننا نعرف كل هذه الأسرار عن اللغة فلا سبيل لإنكار أن اللغة ليست هي ما يبدو لأول وهلة، لذلك فإننا نتساءل: لماذا لم تؤدِ معرفتنا عن اللغة إلــى تغييــر مواقفنا تجاهها؟ ولماذا نصر على اللجوء إلى الفكرة الشارحة للغــة فــي الحيــاة اليومية؟.

وقد يقول قائل بطبيعة الحال إن ذلك ليس هو الواقع لأن العلوم الاجتماعيــة كثيرًا ما تقترب من المنظورات النظرية المختلفة عن اللغة لإشاعة حالة من عــدم الاستقرار في الموقف الطبيعي الذي نتخذه حيالها وإثارة التساؤل عــن اللاوعــي الثقافي الذي يوجه ممارساتنا. إضافة لهذا فمن الشائع أن نقوم بالتأمل النقدي فــي الطريقة التي تميل الكلمات المستخدمة إلى أن تخفي بها أو تزركش الأشــياء فــي حياتنا العادية.

ومع ذلك فعند مستوى معين تعن لنا دائمًا الفكرة الشارحة للغة، فمثلاً نحــن في هذا الموضع ناقشنا كيف أن الموقف الطبيعي مضلل في بعض الجوانب فإنه لم يؤثر فعلاً على الطريقة التي ننظم بها هذه المناقشة. وأنا ككاتب لهذا المؤلَــف لــم أسع إلى التشكك في المفاهيم التحليلية التي أستخدمها أو الإطار الذي يتم من خلاله الكشف عن الطبيعة الحقيقية للغة.

وقد لجأت إلى الفكرة الشارحة والتي مؤداها أن الواقع موجود هناك (واقــع اللغة في تلك الحالة) والمفاهيم التي أستخدمها تصور بدقة هذا الواقــع، ولا توجــد مناقشة عن الصور البلاغية أو أي مناقشة للمثالب التي تشوب هذا المنظــور. إذن ما الذي يجعلنا نعتمد على فكرة اللغة الشارحة والواقع الإنساني؟ وما الوظائف التي نخدمها بذلك مقارنة بالأخذ بنظرية تضع في الحسبان العلاقة التي تتــداخل فيهــا الممارسات بالواقع؟ وما تبعاتها؟ لأنه سيكون من الــصعوبة بمكــان الأخــذ فــي الاعتبار جميع تعقيدات الواقع الإنساني الذي ناقشناه عاليه.

فما الذي ستكون عليه المحادثات اليومية لو جرى تذكيرنا طوال الوقت أن المفاهيم التي نستخدمها تقوم بتنظيم العالم من أجلنا؟ وأن ما يصدر عنا من أصوات ما هو إلا أفعال لفظية وأننا مجرد بناءات لفظية لهوية؟ وبدلاً من ذلك فنحن نلجأ وبشكل روتيني إلى فكرة جديرة بالثقة عن التفرد، وإلى وجهة نظر للعالم، وحيث هناك الكلمات التي تشير إلى أشياء في العالم، فإن مثل هذا السبب الشارح لهو أسهل بطبيعة الحال في التعامل معه.

وأحد الأسباب التي تجعل الفكرة الشارحة للواقع تبدو سهلة هي أنه لدى التفكير في علاقتنا مع أي واقع إنساني معقد فإننا نميل إلى استخدام العالم المادي المحيط ليكون النموذج البلاغي لكل واقع. ونحن معتادون على النظر إلى البيئة من ناحية كونها أشياء منفصلة مثل المنازل والطرق والأشجار والكائنات الحية والبشر. ولدى التعامل مع أي جانب من الواقع الإنساني فنحن نميل إلى افتراض أن نموذج واقع الأشياء نفسه ينطبق عليه هو الآخر، تماماً مثلما يحدث لدى افتراض أن عالم الأشياء له خصائص موجودة على نحو منفصل عن نظم التصنيف لخاصتنا، فتفاعلنا مع الأشخاص الآخرين يقوم على فرضية أنهم أيضاً يتمتعون بخصائص يمكن ملاحظتها بمجرد توجيه الانتباه للطريقة التي يتصرفون بها وما الذي يتحدثون عنه. وفي ممارستنا للتقييم للخصائص هذه فنحن نأخذ في الاعتبار بشكل روتيني تأثيرات السياق الذي نقوم خلاله بجمع البيانات الخاضعة للملاحظة فإن كل هذه الأمور، التي قد تخضع لبعض شكوكنا، لا تضعف من قناعتنا المعتادة بذاتنا الداخلية، الأمر الذي يؤدي إلى استنتاجات غير مباشرة. إننا لا نتساءل عن الطبيعة الاجتماعية للخصائص التي ننسبها للأفراد. فالمفترض أن الناس يمتلكون بعضاً من هذه الخصائص.مثل كونهم مبتهجين أو أذكياء أو كثيرى الكلام، ومع ذلك فهذا النموذج البسيط الذي تنفصل فيه ملاحظاتنا عن منظورنا وعن المفاهيم التي نستخدمها في التعبير عنها، يؤدي الغرض المطلوب في معظم الأحوال.

ورغم أن البشر بمقدورهم استخدام هذه اللغة والخيال لإنتاج مفاهيم تخيلية عن الواقع، فإن اللغة التي نستخدمها لا بد أن تجتاز اختبار إمكان تنسيق تفاعلنا مع بعضنا بعضًا ومع البيئة.

وبطبيعة الحال فإن هناك مشكلات منطقية وشواذًا وتناقضات في النظرة إلى العالم والتى نقوم ببنائها لأنفسنا بهذه الطريقة. وتقودنا محاولات الحل والتغلب على مثل هذه المشكلات إلى مزيد من الصعوبات والغرامات، وعلى سبيل المثال ومثلما سنناقشه في الفصل السابع فإن الإصرار على أن الأفراد من بني البشر لديهم طابع فردي واحد إضافة إلى الأدلة على أننا قد نود الحصول على أشياء مختلفة، إنما تقودنا إلى أفكار عن بناء الشخصية. مع ذلك فالحقيقة المتمثلة في أن نظرتنا إلى العالم – الصورة الكبيرة التي نرسمها عن الواقع – تشتمل على متناقضات، هي القوة المحركة للخيال الإنساني والرغبة الصادقة والقدرة على التنقل باستمرار. إن حاجة البشر للتوصل إلى علاقة ممتعة وثابتة مع ظروفهم المعيشية دائمة التغير، تضمن أن تصبح اللغات مصادر لا تنضب لشحذ الخيال والبحث الناقد عن أشياء جديدة ولو حدث ووصلنا إلى موقف نتصور فيه أن لدينا معرفة كاملة بالواقع وأنه لا توجد استثناءات أو متناقضات في تفكيرنا فسيكون ذلك هو نهاية التاريخ.

الهوامش

١ – بهذا المعنى يبدو أن نظرية "ماسلو" Moslo (1987) الشهيرة عن هرمية الحاجات غير دقيقة إلى حد ما.

٢ – وهذه أيضا هي الكيفية التي يحدد بها "لودفيج ويتنجستاين" Lodwig Wittengestien المعنى؛ فوفقا له يكون معنى الكلمة – في معظم الحالات – هو استخدامها في اللغة (Wittngestien 1999: 43).

٣ – بإقامة هذا التوازي بين العلامات اللغوية وبين أية تغذية مرتدة من بيئة الشخص، والتى يقرؤها كعلامة، فإنني لا أريد التقرير بأن الواقع الكلي هو "نص من أجلنا"؛ فالتعريف المجازي للثقافة غالبا ما يصغي إلى ما يمكن تسميته بالنزعة اللغوية إجمالاً. وأريد توضيح أن الطابع الخاص للغة، وهو الذي ينفصل أو يحدد موقعه بالتعارض مع الواقع الإنساني، ومن ثم يتم اللجوء إلى خسائر ناجمة عن شطر الكلمات عن الأشياء، حيث يتم ابتلاع Swallowed كل الواقع بواسطة اللغة.

الفصل الرابع

المحادثات

في مقدمة هذا الكتاب طرحت فكرة أن النظام الاجتماعي يقوم على اللاوعي الثقافي Cultural unconcsious وعلى الممارسة الروتينية والتدريب المسلم به للفكر والفعل، بدلاً من قيامه على قواعد تنظيمية أو على هيكل معانٍ موحدة مشتركة. وبسبب ممارستنا الروتينية كأفراد فنحن نساهم في الحفاظ على الطبيعة المنظمة والسلمية للمجتمعات الإنسانية. وفي أي مجتمع تعلو وتنخفض حدة الصراعات والخلافات خلال أوقات معينة تجري خلالها مناقشة قواعد اللعبة rules of game ثم يعاد تجديدها، ومع ذلك فحتى التغييرات المفاجئة والراديكالية مثل الثورات تمس سطح المياه العميقة للاوعي الثقافي دون أن تنال منه.

ولفهم كيف يحدث ذلك في الحياة اليومية. ومن أجل تفحص دقيق لتفاعلات الإنسان اليومية في مختلف أشكالها، فليس لدينا أبسط من الأحاديث العادية للناس؛ أي كيف نقوم بإعادة إنتاج التنظيمات الهرمية الاجتماعية وهياكل السلطة في أشكالها المتنوعة والتى أبسطها بما أنجزته بحوث الاتجاه الإثنوميثودولجي. وفي العقود الأخيرة حقق تحليل المحادثات تقدمًا هائلاً في فهمنا للمحادثة بما أنجزته بحوث الاتجاه الإثنوميثودولجي وذهب فيها إلى أن المحادثة العادية هي المفتاح إلى، والأساس للتفاعلات الاجتماعية الأكثر تعقيدًا والتى يشار إليها غالبًا بالتفاعل المؤسساتي من جانب الباحثين في مجال تحليل المحادثات. ولذا ففي الفصل الحالي سأناقش كيف أن المحادثات والأشكال الرسمية الأخرى للتفاعل الاجتماعي تستند

إلى خطوط فكرية مسلم بها. وسأهتم خصوصنا بتناول مسألة كيف أن الروتين الضمني للتفاعل يسهم في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي على نحو - حتى في الظروف التي يكون فيها الهيكل الاجتماعي الأساسي فائق السلطوية - يندر معه اللجوء إلى القوة والعنف بشكل صريح خلافًا للمتوقع.

وهذا الفصل قد جرى تنظيمه على النحو التالي: أولاً من خلال التحليل للمحادثة سأبين أن جانب اللاوعى الثقافي في المجادثة؛ أي القواعد الضمنية لتبادل الأدوار في الحديث هو الذي يشكل الهيكل الإجمالي للتفاعل. ثم أناقش ثانيًا أنه ولكي نجعل القارئ يهتم بالهيكل بدلاً من مشتملات المحادثة فإن باحثي تحليل المحادثة لا بد أن يلجئوا إلى لغة معينة تضفي منطقًا على المحتويات.

ذلك أنه لأداء أدوارنا بيسر في أي محادثة فنحن بحاجة إلى إنجاز فهم متبادل لموضوعها، ولتحقيق درجة عالية من هذا الفهم فإننا نميل إلى التركيز على مضمون المحادثة التي نشارك فيها - أو نستمع إليها - متجاهلين بعض عناصرها، ونميل إلى التركيز على ما يجب على المشارك قوله، أو الذي يرغبه ككائن إنساني. إن السبب في ذلك سوف أشرحه لاحقًا، لكن ما يهمنا هنا هو أن باحثي التحليل المحادثي يجب أن يلجئوا إلى لغة تضع مضمون المحادثة بين أقواس، وتشتت قوته أو تقمع هيئته.

ثم أناقش بعد ذلك جانبًا آخر من اللاوعى الثقافي في المحادثة؛ أي حقيقة أن المشتركين في أي محادثة دائمًا ما يعتمدون على المعنى المشترك للكلمات أو غيرها من الإشارات المستخدمة في خلق معرفة مشتركة بواسطة هذه الكلمات أو الإشارات أو الرموز، وذلك هو المبدأ الاقتصادي في المحادثة، والذي يتم بموجبه تجاهل، وعدم استعادة ما هو مألوف لمتحدث مما ذكره المتحدث الآخر بما يدعم انسياب المحادثة. ثم أشرع أخيرًا، في مناقشة عنصر لا يزال باقيًا من عناصر

اللاوعى الثقافي في المحادثة، ألا وهو أخذنا للقيود المفروضة على دورنا في سياق معين من تفاعلاتنا المؤسسة إنما تؤخذ هنا أيضًا - في المحادثة - كأمور مسلم بها شأنها في ذلك شأن قواعد اللعبة.

المحادثة كلعبة:

تتلخص الفكرة العبقرية لتحليل المحادثة التي توصل إليها هارفي ساكس في بحث الكلام على أنه أحد الأشياء أو كموضوع في حد ذاته right as an object of its own وليس كشاشة تعرض عليها عمليات أخرى. وبدلاً من عمل ملاحظات أو تفسيرات عن موضوع أي محادثة مثلما يفعل أي عضو في التفاعل اليومي، فإن أي محلل للمحادثة يقترب من النقاش على أنه نوع من اللعب مثلا كمباراة للتنس. فالمرء يستخلص ملاحظات عن الطرق التي بها يسهم المشاركون كلما جاء دورهم كما في أدوار لعبة التنس، وهم مقيدون بطبيعة الحال بالتحركات السابقة وبقواعد اللعبة؛ ففي لعبة التنس - وهي مثالنا هنا - لا بد أن يضع اللاعب في الاعتبار سرعة ولولبية ووضع ضربة الطرف الآخر لدى اتخاذ القرار بمتى وأين وكيف يضرب الكرة مرة أخرى. ثم يتوقع الخيارات التي تفتحها ضربته وتقفلها بالنسبة للخصم. كذلك فإن اللاعب لا بد أن يتأكد أن الكرة تلمس الملعب لاستمرار اللعب. وعلى نحو مماثل فإن السؤال الموجه في أي محادثة يفرض قيودًا معينة على تتابع الأدوار في الحديث حيث يحتفظ من تجري مخاطبته بدوره في الرد على السؤال الموجه في المستقبل القريب، ومتوقع منه أن يقدم إجابة لعدم قدرته على الرد على السؤال.

ومثل هذا القياس بين التنس والمحادثة لا يقصد به الإيحاء بأن المتلقي للحوار يتنافس بالضرورة مع الطرف الآخر أو يحاول الفوز باللعبة كما في التنس ويمكن أن نتصور ما يحدث خلال التمرين أو الإحماء قبل اللعبة حيث هدف اللاعبين هو المران على الاحتفاظ بالكرة أطول فترة ممكنة داخل الملعب. ولو

نظرنا إلى لعبة أخرى حيث يتصنع أحد اللاعبين أنه يلعب بمنتهى الحماس ولكنه في الحقيقة يود فقدان الكرة وخسارتها لسبب أو لآخر. وفي هذا القياس ليس المقصد إيضاح أوجه التماثل في دوافع التفاعل بين الأطراف بل في القيود التي يتم فرضها لدى حلول الدور، الأمر الذي يفرض هياكل بنائية على التفاعل. ولو جرى النظر إلى هذا القياس من وجهة النظر هذه فإنه يلقي الضوء على الكيفية التي تستطيع بها التعرف على وتسمية العناصر الأساسية والمتكررة في المحادثة تشابه الضرب براحة اليد أو ضربة الإرسال وضربة إسقاط الكرة كما في لعبتي كرة الفولي والتنس.

وقد تطرق كثير من بحوث التحليل المحادثي إلى تسمية العناصر الأساسية والمتكررة في المحادثة، وأهم هذه العناصر هو ما يطلق عليه الأزواج المتجاورة adjacencu Pair، وعلى سبيل المثال السؤال والإجابة والدعوة والقبول أو الرفض، فالمفروض أن تستجيب لأي سؤال مطروح عليك والأحرى اعتبارك مسئولا عن عدم فعل ذلك، وكذلك في أشكال توجيه الدعوة فالطرف الآخر مطالب إما بقبول الدعوة أو رفضها حيث "الدعوة" هي الجزء الأول من الزوجين المتجاورين، "والقبول" أو "الرفض" هو الزوج الثاني منهما.

وقد وجه الباحثون أيضًا اهتمامهم إلى إستراتيجيات تفاعلية أخرى مثل السؤال الزاوى أو الدائري؛ وهي عبارة عن آليات أخرى يستطيع المتحاورون من خلالها تحقيق أهدافهم بنجاح في التفاعل اللفظي.

وقدرة تحليل المحادثة على الاقتراب من المحادثات من منظور متميز إنما تقوم على التحرر من الموقف الطبيعي والابتعاد عنه والاقتراب من التفاعل الإنساني. ويحاول التحليل للمحادثة الامتناع عن التوصل لاستنتاجات عما يقصده المتحادثون بما يصدر عنهم من ألفاظ وأقوال في المحادثة.

ويمكن مقارنة منظور تحليل المحادثة مع أساليب أخرى في اللغة واستخدامها، فمثلاً يشبه ذلك التحليل السردي Norratology حيث سرد القصة مهتم بالبناء المنطقي والتاريخي للشيء الذي يجري سرده أما محور الاهتمام الأساسي في تحليل المحادثة فهو البناء المنطقي والتاريخي للتفاعل بين الأفراد محل البحث. ومقارنة بغاية السرد القصصي فإن الاختلاف هو أن بناءات المحادثة تتشكل خلال تفاعل بضعة أفراد. على الجانب المقابل فالمحادثة تشبه الأسلوب العلاماتى السيموطيقي حيث لا يفترض المرء أي معنى أن مصطلحًا معروفًا لدى الباحث بل يقوم الباحث بدراسة المعنى بتقصي كيف يرتبط هذا المصطلح أو يتعارض مع المصطلحات الأخرى. وعلى نحو مماثل ففي تحليل المحادثة يبدأ الباحث بملاحظات عملية عن استخدام المصطلحات والعبارات أو غيرها من الأشياء الخاضعة للملاحظة ليرى كيف تستخدم للأغراض المختلفة في السياقات المختلفة.

وعند المقارنة بالعلامات توجد بالطبع اختلافات في أسلوب تحليل المحادثة، فمثلاً علم الإشارات يركز على هياكل المعنى بينما تحليل المحادثة يبحث الأحاديث والكلام كأفعال Speech acts الأمر الذي يتيح للمتحاورين بناء وإعادة إنتاج علاقات اجتماعية مثلاً بفرض قيود على أطراف الحديث.

وثانيا، يذهب تحليل المحادثة إلى تخطي دراسة المصطلحات ذات المعنى المدون بالقواميس إلى تحليل أي شيء متاح أمام أطراف الحوار، فمثلاً الضحك والوقفات والتردد والإيماءات تصبح جميعها مادة للتحليل.

وسنأخذ مثلاً المقالة التي كتبها دافيد سيلفرمان وآناسي بيراكيلي David silver man and Anssi Pera Kyla (1990) والتى تناقش معالجة القضايا الحرجة في الإرشاد النفسي يكتبها د. على كالإصابة بمرض الإيدز، فوفقًا لتحليلها فإن إشارة الموجه القائم بالإرشاد إلى موضوع بالغ الحساسية، الجنس علي سبيل

المثال، يميزه تردد أو وقفات بين الكلمات ولو قام العميل بالتلميح إلى الموضوع على أنه حساس في رده فإن القائم بالتوجيه قد يتوقف عن تناوله أو يشير إليه على أنه حساس في رده حين يجيء دوره في الحديث.

ومن الناحية المنهجية فإن برنامج تحليل المحادثة يحمل في طياته امتناع الباحث عن عمل أي استنتاجات تتعلق بالمعنى الذي يتخطى التفسيرات التي تؤكدها الملاحظات عن المحادثة الخاضعة للتحليل. بمعنى أنه في تحليل المحادثة فإن أحد الأطراف يقصر انتباه الطرف الآخر على تفصيلات المحادثة التي يناقشها المشاركون لدى الرد على حديث الطرف الآخر. مثلاً لا يفترض أن يتكهن الباحث بأن دور طرف الحديث الذي جاء في شكل سؤال كان مقصودًا به طرح سؤال بل يعامل على أنه سؤال لو أفرز إجابة، والتي يقصد بها أننا أصبح لدينا عينة من أزواج الجوار المتمثلة في سؤال وإجابة. لذا يحاول الباحث ترك والسماح للمتحاورين تأكيد معنى اللفظ أو الكلمة المستخدمة، ولذا ففي تحليل المحادثة يتحتم على الباحث تجنب الانهماك في مشتملات أي مناقشة وبدلاً من ذلك يحاول تركيز الانتباه على الطريقة المعينة التي يتم بها إنجاز الأشياء. ولا يتقيد محللو المحادثة بالتفسيرات التي يقدمها المتحدثون فإذا ما اقترح المحللون تفسيرًا ما لقول أحد المتحدثين، وكان هذا التفسير غير ممكن تأكيده من قول متحدث آخر فإنهم يضعون هذا المقترح في جملة شرطية وهذا المنطق في اقتراح تفسيرات للقارئ يعكس المبدأ الذي أتت به أطروحة هارفي ساكس عن العلوم الطبيعية الأولية (Lynch and Bogen 1994) ومؤداه أن قيام أي مجتمع علمي بدراسة الحقائق العملية هو الاختبار النهائي للنتائج البحثية. ويتم تزويد القراء بجميع الحقائق والمفروض أن يحكم هؤلاء إن كانت تفسيرات الكاتب صحيحة أم لا.

والوسيلة الأخرى التي يحاول بها باحثو التحليل المحادثي تتمثل في إقناع قرائهم بصحة تفسيراتهم لوظيفة اللفظ أو الإشارة في المحادثة ببيان كيف أن أحد الأشياء في المحادثة تنتج باستمرار الناتج نفسه. وبتوضيح مثل هذه الظاهرة

المتكررة وإعطاء أمثلة عليها يكون المحلل في وضع قوي لتفسير والتعرف على وتسمية عناصرها "ففي مجرى محادثة ما قد يقص أحدهم مشكلة ما ثم يضحك لكن متلقي الحديث قد يرسل ما يمكن اعتباره استجابة جادة" (Jefferson 1984: 346).

المعنى الحرفي والمعنى المنطقي

أحد أهداف تحليل المحادثة هو التأمل وتوضيح كيف أن الأعضاء في المحادثة يستخلصون المعاني، ويستوجب ذلك قيام الباحثين بالتعرف على الأشياء غير الملحوظة في المحادثة وأن يكون الباحث ماهرًا في ملاحظة الطريقة التي يقدم بها المشاركون "سؤالاً" أو "يجيبون" عن سؤال. كيف يتم ذلك؟ ومثلما أوضح هارفي ساكس (1992a:11) فإن "ما نسعى لمعرفته هو: كيف يكون باستطاعتنا أن نقوم بتشييد الأشياء أو الموضوعات التي تصبح معتادة ثم نقوم على تكوين حيز واسع من الأنشطة ثم نرى كيف جرى استخدام هذه الأشياء أو الموضوعات في المحادثة".

وحتى يمكن فعل ذلك يقوم الباحث بوضع علامات تنصيص حول المعنى المنطقي لأي محادثة ويوضح المصطلحات الدقيقة وغيرها من الأشياء المستخدمة في نقلها للمتحدث. وفي الأغلب يكون مسعى تحليل المحادثة هو توضيح الفارق بين المعنى الحرفي والمعنى الوظيفي الذي يفرضه سياق الحديث ولننظر مثلاً إلى هذا الحوار من أعمال جيفرسون وتشينكن (1978: 156): عمت مساءً يا سيدي أنا أود الاشتراك في جريدة البروجرس؛ لأن ذلك سيساعدني على الفوز برحلة إلى قاعدة كيب كنيدي لأرى رواد الفضاء وهم يتجهون إلى القمر، الطرف الآخر: حسنًا، أنا أعيش في لوس أنجلوس ولست أعيش هنا ولكن هؤلاء الرفاق يعيشون في هذه الأنحاء يمكنك سؤالهم، أنا لا أعرف.

في هذا المقطع نفهم من الحوار أن هناك طلبًا مهذبًا لـشراء اشـتراك فـي إحدى المجلات رغم أن النص الحرفي يبدو كما لو كان سؤالاً عما إذا كان الطرف الآخر يريد بيع الاشتراك كذلك فإن رد الشخص الآخر على الاستفسار يفهـم أنـه إجابة بالنفي رغم أنه لم تصدر إجابة بـ "لا" صراحة. إذن فالقراءة المتأنيـة لأي قطعة تتيح للمحلل التوصل للفارق بين المعنى الحرفـي والمعنـى الـوظيفي فـي السياق. وقد دفع ذلك محللو المحادثة إلى التساؤل عن السبب الذي من أجله يجري القيام بالأشياء على النحو الذي يحدث في الحوارات، فمثلاً في القطعة عاليه نجـد مثالاً على استخدام الناس لقواعد التأدب والتهذيب فـي المحادثـات Brown and (Levin Son 1987).

وبدراسة كيف يظهر المتحدثون تفسيراتهم لما يصدر عن غيرهم فإن محلل المحادثة يمكنه أن يجري تحليلاً إمبيريقيًا للطريقة التي يتوصل بها الناس لتفاهمات فيما بينهم (Heritage 1984: 259). وتبين المحادثة العادية كيف يفهم المـشاركون في الحوار سلوك بعضهم، الأمر الذي يؤدي إلى خلق أرضية لقيام الحـديث بـين الأشخاص وبناء قاعدة الذات بشكل روتيني، ولنأخـذ مثـالاً بـذلك مـن أعمـال Scheglof (1992b1307).

وضع علامات تنصيص على المشتملات وقمع مظهرها

إذن بالتركيز على المحادثة كما لو كانت لعبة تبادل أدوار يستطيع محلـل المحادثة فتح منظور جديد تمامًا على المحادثة وهو منظور كنا نعجز عن رصـده لأننا – وربما بسبب ذلك – كنا من ذوي الخبرة العميقة بالمحادثات، أساتذة نـتقن قواعد إدارة المحادثة، لكننا لم نحاول التوقف لاستخلاص تلك القواعد دون معاونة بحوث منهجية لبيان المنطق وراء التفاعل الإنساني. ومثلما أشـرنا عاليـه فـذلك

مرجعه الممارسة اليومية وازدحام عقولنا بأشياء أخرى أكثر أهمية من التوقف لفحص قواعد المحادثة وبدلاً من الاهتمام بقواعد بناء الحديث التي تتيح لنا الاتصال اللفظي، كنا نركز على ما لدى الآخرين لقوله وما يعنيه ذلك عن شخصية المتحدث لنعرف كيف يفكر هؤلاء ونوعيتهم كأشخاص.

والموقف الطبيعي تجاه المحادثاتٍ يغلب على صور الاتصال كافةً لدرجة أن محلل المحادثة وجد أنه من الضروري ومن المفيد خلق مفردات معينة لتوضيح النتائج. واللغة الخاصة التي يستعين بها محلل المحادثة ترمي إلى تحقيق هدفين: أولاً جعل القراء يهتمون بالمحادثة كنوع من الألعاب بقواعدها المختلفة. وعلى محلل المحادثة أن يضع علامات تنصيص على المشتملات؛ أي جعل الناس على مسافة من الكلمات الصادرة من المتحدثين عندما يحين دورهم في الحديث. والمشكلة هنا هي أنه رغم كون المشتملات في المحادثة ليست هي المقصد، بل المهم هو الملاحظات عن الطرق المعينة التي يتبعها الناس في إنتاج هذه الأحاديث وفهم المنطق أو السياق الذي وردت فيه هذه الألفاظ (Saks 1992, Vol. 1:11). وعلى هذا فلابد من وضع علامات تنصيص على كلمات المحادثات لإفهام القارئ بالسياق الذي صدرت فيه تلك العبارات ولذلك لا بد من وضع علامات تفيد بخروج هذه العبارات في سياق معين، وبالمشاركة مع ذلك يحتاج الكاتب للإشارة لهذا السياق. وثانيًا منع القراء من الانهماك في استخلاص أفكار المتحدثين أو قراءة ما بين السطور؛ إذن فالكاتب هنا يحاول قمع قوة العبارات لدى القارئ والدخول إلى متاهات لا داعيَ لها. ولكن هناك أيضًا مشكلة أن المعرفة العامة عن الدوافع المحتملة لدى المشاركين في الحوار ونواياهم أمر مهم في تفسير وفهم ما ترمي إليه المحادثة. إذن ففن تحليل المحادثة يلعب دورًا كوسيلة لتجنب المعضلات، وعلى سبيل المثال فإن منطق تحليل المحادثة دائمًا ما يتحدث عن الفعل باستخدام أشكال تقوم بإبعاد الطابع الشخصي في الأوصاف التحليلية؛ أي أن

الموضوعية تحقق ثقافيًا بالاستعارة من أشكال وصفية والتى تكبح عبارات الخطاب وهذا المنطق يساعد القارئ على أن يضع في ذهنه أن في أسلوب تحليل المحادثـــة لا يقوم المرء بتفسير المعنى المقصود للفظ معين بل يكون التركيز على كيف يقوم المشاركون بالتوصل إلى تفاهمات بين الأشخاص. ولـــذلك فالمفـــضل كتابـــة "إن مشكلات الشخص تنتج عباراته" أو أن "م" تنتج "أ" لأن هذا التعبيـــر فيـــه إدخـــال للعنصر الشخصي في الوصف التحليلي وهي أداة جدلية تحقق النجاح لأنهـــا تقـــوم على دمج الإشارة الثقافية للأشياء ومقابلتها بالأشخاص. ويتحقق التـــأثير الجـــدلي والبلاغي باختيار الاستعارة والصور البلاغية "كجهاز" و"كإنتاج" وفيهما اســـتعارة متكررة من عالم الميكنة والآلة.

البناء على / والتحديث للقناعات المشتركة

إضافة إلى بيان كيف نقوم بلاوعي باتباع قواعد معينة في المحادثـــة فـــإن بحوث تحليل المحادثة تكشف على نحو رائع كيف أننا نأخذ في الاعتبار وبـــصورة روتينية كل المعرفة أو القناعات الخاطئة التي تمثـــل قاســـمًا مـــشتركًا لأطـــراف المحادثة. مع ذلك فالطريقة التي يعتمد بها التفاعل البشري على أساس من مفـــاهيم مشتركة لدى أطراف الحديث كثيرًا ما تستعصي على الإدراك، والسبب في هذا أن ما يتم افتراضه بصورة روتينية يتحول إلى مسلمات بديهية؛ أي إنـــه يـــذهب دون قول، أو يمر دون أن يقال وبهذه الطريقة تشجع قواعد اللاوعي الخاصة بالمحادثة وفي هدوء، السلام والانسجام مقارنة بالخلاف والمعارضة. وبهـــذا المعنـــى فـــإن المحادثة ليست مجرد نظام تبادل معلومات محايد؛ لأنـــه ولكـــي يقـــدر للحـــوار الاستمرار، معناه أن أحد أشخاص الأطراف في الحديث يتصف بالود والأدب تجاه الطرف الآخر.

والسبب الذي يجعلنا نغفل عن الكثير مما يدور في المحادثة هــو أن جــزءًا بسيطًا من المحادثة فقط هو الذي يؤخذ في الاعتبار من المشاركين في الحديث؛ أي أنه لأننا اعتدنا على اتباع مبدأ اقتصادي في الحوار وهو التقاط ما يمكن فهمه مــن الحديث لكي يقدر للحوار أن يستمر، ولأن كل واحد يفترض أن أطراف الحــديث يتبعون مبدأ "التعاون" (Geis 1982) وبالتالي يحرص على عدم قول ما لا داعيَ له قدر الحاجة فإن طلب المتحدث الحصول على توكيد بخصوص تفصيل معين ساقه الطرف الآخر سيفهم على أنه استفسار عن أمر غير واضح فيما قبــل. إذن كــل شيء مفهوم لا تجري استثارته لأنه من ضمن مهام الطرف الآخر فــي الحــديث استثارة غير المفهوم، عندما يحين على هذا الطرف الدور في التحدث.

وبهذه الطريقة فإن المعرفة المشتركة والمتمثلة في تطابق وجهــات النظــر حيال معاني كلمات مشتركة يتم تحديثها باستمرار. على ســبيل المثــال أوضــح شيجلوف (Schegloff 1992b: 1307) كيف يقوم أطراف الحديث بمخاطبة أنفسهم عما اشتمل عليه حديث سابق، الأمر الذي يعكس فهمهم لما اشتمله الحــديث؛ لــذا فعندما يحين الدور فإن من كان يوجه له الحديث يظهر فهمه لفحوى الكلام ويحاول إصلاح سوء الفهم لدى الطرف الآخر.

وفي تلك الحالة فإن باحثي تحليل المحادثة يؤكدون على نقطة مهمة وهــي أنــه لا ينبغي علينا افتراض وجود وجهة نظر جماعية مشتركة لدى الجميــع في بداية الحديث. على سبيل المثال، فقد قام شيلجوف (1992 b:1295:7) بمعارضــة التحليلات المحادثية الإثنوميثورولوجية للنظريات الاجتماعية التي تفترض وجــود ثقافة مشتركة مسبقة أو معرفة مشتركة، ثم انتقدها لافتــراض وجــود محتويــات متطابقة في عقول مختلفة وهو يرى أن المحادثة عندما تخضع للتحليل فهي برنامج بحثي إمبيريقي واستقرائي تطوري لا يؤخذ فيه ما يدور بين الأشــخاص كــشرط

مسبق لحدوث التفاعل البشري بل الغرض من الدراسة هو التعرف عليها كمنتج دائم التجدد للمخرجات التي هي عبارة عن محادثات عادية وتفاعل لفظي يومي. وبسبب هذه الفكرة القائمة على التحليل الإمبيريقي لكيفية تحقيق أطراف الحديث لفهم مشترك فإنه يجري التأكيد في تحليل المحادثة على حتمية عدم لجوء الباحث إلى الاستعانة بمعلومات إثنية أو عرقية أو بمعلومات أخرى عن المحادثة الجاري بحثها خلافًا لما هو موجود في المحادثة نفسها حيث تقرر استجابات المشاركين، كل في دوره الكلامي، عما تقدم من نقد أو شيء آخر[١].

مع ذلك فبالإمكان قراءة البحوث نفسها من منظور آخر وهو أن تجديد المفاهيم المشتركة لا يعني أنه يتم بناء كل شيء من نقطة الصفر لأن معظم ما يتم قوله متروك دون استثارة للآخرين لأنه لا عائق أمام المشاركين في الحوار في فهم فحوى الحديث، فمثلاً حتى لو جرى استثارة أي شيء في الحوار واستدعاؤه فذلك يستند في الأصل إلى لغة مشتركة أي كلمات يعرف معناها الآخرون. ويمكن أن نفهم ذلك في الطريقة التي يقوم بها الفرد بالتحليل للمحادثة أو حين يقوم بقراءة أحد التحاليل البحثية إذ يستحيل أن نقوم بذلك دون أن نكون ملمين بأساسيات اللغة المستخدمة بواسطة أطراف الحوار. وحتى نلتقط موضوعًا يستخدمه المتحاورون لنقوم بتحليله فلا بد أن نلجأ إلى ما لدينا من فهم. وفي تلك الحالة لا بد من التفرقة بين "قيمة" وبين "معنى" المصطلحات مثلما أشار فرديناند دي سوسير(1966) فقد وجد سوسير أن "معنى" أي مصطلح يقبع في سياق الجملة بينما "قيمة" أي مصطلح هي التوضيح لجميع استخداماته في اللغة؛ أي ما يشغله في المكان في مقابل، وبالمقارنة مع المصطلحات الأخرى. ويحتاج الباحث والقارئ لمعرفة القيمة واستغلالها أو المعنى الموضح بالقاموس للكلمات التي يستخدمها المتحادثون لكي يتأملوا نقديًا في المعنى بالسياق ووظيفة تلك الكلمات في مواضع الحديث المختلفة (Austin 1962).

ورغم أنه لدى القيام بتحليل المحادثة لا يصح اللجوء لأي معلومات تتعلق بالخلفية التي عليها أطراف الحوار، ولا الخلفية التي بُني عليها الموقف، فإن استخدام لغة الحوار كمصدر أساسي للتحليل، والمعاني الموجودة في القاموس للمصطلحات تقدم تفسيرات محتملة لما قد يشتمل عليه المقتطف الخاضع للتحليل. ورغم صحة حقيقة أن المحادثة العادية إضافة إلى الأدبيات والمراسلات هي إحدى الوسائل التي يمكن بها تطوير فهمنا للحوار، فإن مثل هذا التطوير يقوم على معرفة سابقة مسلَّم بها عن معاني الكلمات بالقاموس وجميع القناعات التي يشارك فيها المتحاورون. ومثلما يؤكد شيلجوف (1992b) فإنه وحين دورهم في الحديث فإن المتحدثين يكتفون بتناول المتاعب التي تشوب الفهم للحوار الجاري بينما الأجزاء المفهومة فهي تمضي بلا عناء. ولا تجري استثارة أي شيء في الحوار إلا حين يصبح الاتصال مستحيلاً ومن ثم يلزم الأمر البدء من الصفر مرة أخرى. والأشياء التي لا يجري استثارتها في الحوار متاحة لدى أطرافه وللمحللين لأنها هي الأساس الذي تُبنى عليه أوصاف وتفسيرات التحليل للمحادثة.

وبهذا المعنى فإن منهجية تحليل المحادثة تضعنا في نقطة التقاطع بين الممارسات الروتينية والتأمل النقدي، أو بين ما تُرك دون ملاحظة وما يجري استثارته خلال التفاعل. وعلى هذا يستطيع التحليل للمحادثة كشف أشياء مثيرة عن التطور الحاصل لسير المحادثة. وهو يتيح أيضًا تحليل الفرضيات الأساسية الموجودة باللاوعي الثقافي عما هو موجود على السطح؛ أي ما يمثل معنى للمشاركين في الحوار. وإضافة إلى ذلك المعنى الذي يلم به أطراف الحوار عن الكلمات الملفوظة من خلال تدقيق معناها القاموسي، ومن هنا فإن المحادثات تعطي أدلة عن عديد من القناعات الأساسية في التفاعل الإنساني.

فعلى سبيل المثال أوضح محللو المحادثة على نحـو متكـرر أن أطـراف الحوار يجب أن يتحروا الأدب تجاه بعضهم بعـضًا. ومثلمـا أوضـح بـومرانتز (Pomerantz 1984:64) فإن توجيه الانتقاد للطـرف الآخـر فـي المحادثـة أو الاختلاف معه هو فعل ممجوج ومستهجن. وصحيح أن الناس تنتقد بعضها بصورة منتظمة ولكن الحوار يتم بناؤه لتعظيم نقاط الاتفاق وتقليل أوجه الاختلاف عند الحد الأدنى (pomrantz 1984:64). مع ذلك فإنه حين يصدر عن المتحدث تقييم فيـه تهوين للذات تكون موافقة الطرف الآخر فعلاً مستهجنًا حتـى وإن كـان التحقيـر صادرًا عن المتحدث نفسه.

والقناعة المعيبة، أو الافتراضات الخاطئة تحدث حين ينتقد الناس بعضهم بعضًا وبشكل انتظامي، ولكن "أدوار الاتفاق" تبني بالتالي، لكي تعظم الصياغات الاتفاقية بـين المتحدثين في تتابع من أدوار عدم الاتفاق، الأدب والكياسة قدر الطاقة أو محاولة عـدم إراقة ماء الوجه للطرف الآخر. ووفقًا لإيرفنج جوفمان (5 :1967) فـإن تعبيـر مـاء الوجه، يقصد به المكانة الاجتماعية المزعومة بواسطة الشخص الذي يتعرض للنقد في سياق معين. ويرى جوفمان أن المبادئ التي تحظى بتقـديس خـاص تفـرض علـى أطراف الحوار عدم وضع بعضهما في موقف ينطوي على إهانة أو إراقة ماء الوجـه، ومعنى ذلك أنه وضمن أشياء أخرى فإن أطراف الحوار يراعـون مـشاعر بعـضهم بعضًا ويحاولون عدم التقليل من مكانة الطرف الآخر في الاتصال.

ومع أنه في المواقف اليومية يستحيل تجنب الأفعال التي تؤدي إلـى إراقـة ماء وجه الآخرين فإن لدينا إستراتيجيات تجعل مثل هذه الأفعـال أقـل خطـورة. وهكذا، وطبقًا لصياغات الفعل التفضيلية فإن قبول دعوة ما عادة ما يكون "مبكـرًا" بينما يكون الرفض – وهو غير المفضل – "متأخرًا". وفي هذا السياق يسمح أيضًا لصاحب الدعوة؛ ووفقًا لصيغة الفعل "الاندماجي" Affilitive المفضلة فقد يـستخدم كطريقة لرفض الدعوة مثلما يحدث عندما نرفض الدعوة فنقول "أود قبول" الـدعوة الكريمة ولكنني "أخشى" ... إلخ (Heritage 1984 :243).

التفاعل المؤسسي وعلاقات القوة

مما تقدم يتضح أن هناك طريقة تسهم بها المؤسسة الإنسانية المسماة الحوار أو المحادثة في الحفاظ على الوضع الحالي بالمجتمع، فبالإمكان افتراض أن المبدأ المستقر باللاوعي الثقافي الذاهب إلى أننا نتحلى بالأدب تجاه الآخرين يقلل من احتمال نشوب الاختلافات وعدم الرضا. وقد يكون ذلك هو الحال على وجه الخصوص حين تكون هناك مناقشة مع شخص أعلى مكانة و مع ذلك فإن هذا المنطق يفرض ضغوطًا أزيد من اللازم على ميلنا للإعراب عن عدم الموافقة والاختلاف ومن ثم نسعى للتعبير عنها بصورة أكثر تهذيبًا. ولا يجب أن ننسى أن الناس قادرون على الاختلاف والاحتجاج بل التمرد متى توافرت لديهم الرغبة في فعل ذلك.

خط بحثي آخر انبرى لدراسة الرابطة بين المحادثة وعلاقات القوة وهو يتساءل عن السبب الذي يجعل التنظيمات الاجتماعية في سلام عند وضع هرمي معين، هل لذلك علاقة بالتفاعل بين الناس التي تمثل مراتب مختلفة؟ بعبارة أخرى كيف يتسنى لعلاقات القوة أن تتحكم في أشكال التفاعلات؟ قد يقول قائل إن مواقف الحديث تعكس تنظيمات اجتماعية وعلاقات قوة. ووفقًا لهذا المنطق فإن علاقات القوة تتشكل ويعاد تنظيمها على مستوى أعلى ولا تظهر إلا في المواقف المؤسساتية المختلفة مثلما يحدث في قاعات المحاكم أو الحفلات الرسمية. وعلى الجانب المقابل قد يساورنا تساؤل عن الكيفية التي يتم بها التفاوض بشأن علاقات القوة وإنتاجها وإعادة إنتاجها في التفاعلات الحقيقية. وحتى لو رفضنا الرؤية الراديكالية فمن المستساغ القول بأن الممارسات الروتينية الضمنية الخاصة بالتفاعل تسهم في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي. والأكثر أهمية أنها تفعل ذلك بطريقة تحول دون اللجوء إلى القوة والعنف خلافًا للمتوقع حتى في تلك الأوضاع التي لا يكون الاستقطاب الاجتماعي مفتوحًا للعنف بدرجة كبيرة. ومن هذا المنظور قدم

المشتغلون بتحليل المحادثة دراسات عديدة، منها علـــى ســبيل المثـــال: (Boden 1994, Boden and Zemmerman 1991, Drew and Heritage 1992, Perakyla 1995). معرفة قيمة عن الكيفية التي يتم بها البناء الهيكلـــي لعلاقـــات القوة محليًا ومؤسساتيًا. وفي تلك الحالة فإن مصطلح "تفاعل مؤسسي" يــشير إلـــى الحديث الرسمي أو المؤسسي لتفرقتـــه عن "المحادثـــة العاديـــة" بعبـــارة أخـــرى فالحديث المؤسسي Institutional interaction يشير إلى تفاعل الحديث الذي يكون فيه الحديث خلال العمل؛ "أي يشتمل على توجه لدى أحد المشاركين علـــى الأقـــل تجاه هدف رئيسي أو مهمة أو هوية مرتبطة في العادة بالمؤسسة محـــل البحـــث، ونتيجة لذلك فالحديث يحتل شكلاً مقيدًا نسبيًا" (Drew and Heritage 1992: 22).

وقد أظهرت الدراسات في التفاعلات المؤسساتية أنه من المثمـــر التعـــرف على؛ وتحديد بعض أنواع مواقف الحديث ثم مقارنتها بالحـــديث العـــادي لمعرفـــة مواضع الاختلاف. مثلاً قبل أي محاضرة يقوم المحاضر بمخاطبة جمهوره وهـــو ما يعني أن المحاضرة تشتمل على عناصر من الحديث العادي والاختلاف الرئيسي بين الأنواع المختلفة من حديث التفاعل هـــــــو أنه بينما في الحديث العادي يمكن تبادل دوري المستمع والمتحدث، تكون هناك قيود متنوعة في الأشكال المختلفة من التفاعل المؤسسي. ووفقـــًا للدراسات فإن الأنـــواع الرســـمية والمؤســـسية مـــن التفاعل تظهـــــر اختلافـــــات وقيود منهجية عن الأنشطة وتصميمها قياسًا إلـــى المحادثة العادية (Drew and Heritage 1992: 19)، إذن أشكال التفاعـــل يمكـــن النظر إليها على أنها متصل ممتد من المحادثة العادية المتعادلة، أي بين بشر على قدم المساواة في أقصى أطراف ذلك المتصل واتصال أحادي الاتجاه في الطـــرف الآخر؛ أي بين بشر في مواقع تراتبية مفرطة السلطوية. لذا يمكن القول إن الأنواع المختلفة من المؤسسات (مع كون المحادثة العادية واحدة منها) يمكن تفرقتها عـــن بعضها بعضًا بالدرجة التي تتحكم عندها وتنظم مقدار التفاعل وأشكاله وجهًا لوجه وثنائي الاتجاه بين الأفراد والجماعات الاجتماعية.

ومثل هذه المناسبات الرسمية تعد خليطًا مهمًا من حيث الشكل والوظيفة والمحتوى، ولو أخذنا قاعة المحكمة كمثال فالواضح أن علاقات القوة بين المتهم والشهود والمحامين والقاضي يمكن رؤيتها في الخيارات السلوكية التي لدى كل واحد إبان المحاكمة، فالأشخاص الأقل قوة لا يسمح لهم بالحديث إلا عندما يطلب منهم القيام بذلك تحديدًا، وحتى حين قيامهم بالرد فإن طرق ردهم تكون مقيدة. ولذا يمكن القول إن أدوار المتحدث المختلفة تعكس علاقات قوة. مثلاً ليس مفروضًا مقاطعة القاضي تحت أي ظرف، وعلى الجانب المقابل فرغم وجود اختلاف في مساحات الحرية الممنوحة لأدوار المتحدثين المختلفة فليس بوسع أحد الحديث بحرية لأن قواعد الحديث داخل قاعة المحكمة (البروتوكول) تقيد القاضي ذاته. ويمكن الذهاب في المعنى لأبعد من هذا والقول بأن القاضي لن يكون قاضيًا لو لم يتقيد بقواعد دور القاضي. وبهذا المعنى فإن موقف القوة الخاص بالقاضي قياسًا إلى الآخرين يفرزه الآخرون المشاركون في هذا الحفل؛ إذ إن موقع القاضي هنا موصول بـ ومحدد موقعيًا من خلال إنتاجه (إنتاج هذا الموقع) بواسطة الأشخاص الآخرين من ممارساتهم في قاعة المحكمة. مع هذا فإن من السذاجة افتراض أن قوة مؤسسة العدالة تتلاشى لو رفض الموجودون لعب أدوارهم، آجلاً أم عاجلاً سيتم استعادة النظام أي سيتم استرجاع علاقات القوة الموجودة حتى لو تطلب ذلك التهديد الصريح بالعنف واللجوء للقوة. ومع ذلك ففي معظم الأحوال يجري اتباع قواعد المناسبة الرسمية المؤسسية محل البحث تطوعيًا وليس لأن المشاركين يرون أنه من المنطقي التقيد بتلك القواعد، ولا لأن انتهاكها يجر عليهم متاعب. ولكن بدلاً من ذلك تؤخذ هذه القواعد على أنها من المسلمات لأنها قوام المؤسسة محل البحث؛ قوامٌ فوق مؤسساتي The very institution. وتقيد الوسائل التي بواسطتها يستطيع أي لاعب مواصلة بلوغ أهدافه، بمعنى أن قواعد التفاعل المؤسسي قد تضع أيًا من المشاركين في موضع غير موات تتعارض فيه مصالحه

مع مصالح الآخرين فإن تعديل القواعد نادرًا ما يكون مطلبًا أو موضعًا للاعتبار لأن القواعد تؤخذ كمسلمات لا يجوز الاقتراب منها. وفي هذا الصدد فإن القواعد الروتينية للتفاعل المؤسسي تسهم فعلاً في إعادة إنتاج الوضع القائم بطريقة سلمية.

ولا يعني ذلك اتباع الناس سيناريو اللعبة وهم عميان بحيث يؤدون الأدوار المسندة إليهم دون مناقشة. وكمثال ننظر إلى المشكلات التي يواجهها الصحفيون في المؤتمرات الصحفية حيث من غير المسموح لهم طرح أسئلة متتابعة ونتيجة لذلك يحاولون جعل أسئلتهم طويلة، فمثلاً "هل كنت ستفعل ذلك أم لا؟ ولو كانت الإجابة بـ "لا" فهل كنت..؟. وهذا المثال الذي قدمه هارفي ساكس Harvey Sacks (1992, Vol. 1:51-2) يعرض وجهة النظر الذاهبة إلى أن الناس ستبذل قصارى جهدها للعب ما في يدها من أوراق، بل حتى في محاولة الالتفاف حول القوانين، مع ذلك يظهر أيضًا أنه يتحتم على المشاركين النظر إلى قواعد اللعبة على أنها من المعطيات. وما دمنا نركز على استغلال أفضل الإمكانات الموجودة في سياق مؤسسي معين فنحن لا نبدد طاقتنا في محاولة الإجابة عن سؤال افتراضي مثل: ماذا لو كان بوسعنا السيطرة على هذا الموقف؟

استخلاص

إتقان البشر لفن المحادثة هو جزء من اللاوعي الثقافي بطرق متنوعة؛ فنحن نتبع بشكل روتيني قواعد تبادل الأدوار وهو ما يشكل الهيكل الأساسي للمحادثة كلعبة فإن هذا يظل في دائرة اللاوعي. وحيث إنه، ولنبدأ بإحداها: لكوننا نركز على مشتملات المحادثة وما تطلعنا به عن أطراف المحادثة فنحن لا ننشغل بمعرفة هذا البناء ونأخذه كأمر مسلم به.

وثانيًا: نحن نعتمد بصورة روتينية على إتقان المشاركين لمعظم الكلمات أو العلامات المستخدمة في الحديث وتفترض ضمنيًا أنهم يتبعون قواعد سلوكية معينة مثل الآداب الأساسية على سبيل المثال.

وثالثًا: نحن باعتبارنا نشارك في أشكال متنوعة للتفاعل فنحن نميل إلى النظر إلى السياق المؤسسي على أنه من المسلمات، ومعنى هذا أن القيود التي يفرضها سياق معين على دورنا كمتحدثين يتم أخذها كمسلمات باعتبارها قواعد اللعبة محل البحث.

ومن العدالة القول بأن الممارسات الروتينية التي نتبعها في اللاوعي الثقافي خلال التفاعل المؤسسي، تساهم في تكرار علاقات القوة الموجودة بطريقة تجعل اللجوء إلى القوة والعنف أمرًا مستبعدًا لإعادة إنتاج هذه العلاقات. ولأن معظم ما يدور في المحادثة بمثابة معطيات لدى الفرد فإن هذه العناصر الخاصة بالتفاعل تعمل من أجل الإبقاء على الوضع الحالي لأن الأفراد يصبحون كائنات إنسانية من خلال تطبيعهم الاجتماعي في مؤسسات محادثية. وتتميز القيود الموضوعة على أدوار المشاركين في البيئة المؤسسية للمحادثة بالفعالية الشديدة في الحفاظ على النظام الموجود؛ لأن التشكك في قواعد اللعبة الحاصلة ليس خيارًا للأفراد المشاركين. ومثل هذه الشروط المحلية للتفاعل يسهل جعلها مواتية بطريقة يتعذر إدراكها على الشخص الذي يقوم بتصميم المحادثة.

وعلى سبيل المثال لو نظرنا إلى تدفق العملاء وكيف يجري إدارته على الإنترنت فالتسجيل والدفع مقابل البضائع والخدمات يتم في سهولة ويسر وبطريقة آلية قدر الإمكان حيث يقوم المستخدم بملء أحد النماذج الإلكترونية ثم يضغط على زر "أرسل" وسرعان ما يتلقى رسالة آلية تفيد باستلام الطلب. وخلال الوقت من إرسال الطلب وحتى الاستلام للمنتج أو الخدمة، يتلقى العميل رسائل بريد إلكتروني

تطلعه / تطلعها على المرحلة الحالية من العملية، ونتاج جميع معلومات الخدمة أو المنتج على صفحة الويب الخاصة بالشركة. إضافة لذلك عادة ما يوجد حلقة اتصال (لينك) يطلق عليه (FAQS) أو الأسئلة التي تطرح غالبًا حيث تكون الشركة قد جمعت الإجابات على الأسئلة التي لا يكف العملاء عن توجيهها Frequently asked Questions وكل هذا قد تم تصميمه لتقليل الاتصال المباشر بين العميل و الشركة والذي يمكن النظر إليه في حقيقة أن معلومات الاتصال غالبًا ما يصعب إيجادها. وقد يكون هناك عنوان بريد الكتروني ورقم تليفون خاص بالمركز الرئيسي فإن معلومات الاتصال لأشخاص بعينهم غير متوافرة ومن هنا فجميعها اتصالات غير شخصية. وبهذا توفر الشركة تكاليف توظيف عمالة لأن الرد على أسئلة العملاء يستغرق وقتًا طويلاً. مع ذلك لا يؤدي هذا إلى حدوث تراجع في رضا العملاء لأن التصميم المعماري الذي أوضحناه عاليه يؤدي إلى التعامل مع تدفقات العملاء بطريقة تجعل الناس يشعرون بأنهم يحصلون على الخدمة بصورة فورية. ولو جرى توفير خدمة عملاء تليفونية مباشرة فسوف يستعين بها الكثير من الناس لأنها سهلة الاستخدام وسيصابون بالضيق لو جرى وضعهم على قائمة الانتظار. إذن فإن الحاجة إلى تقييد للتعامل مع الأشخاص على أي مستوى شخصي هي المفتاح لإدارة أعداد كبيرة من الناس كعملاء بهذه الطريقة التي تتم بها الأمور بصورة منظمة. ولهذا السبب نفسه فإن الشركات تشير إلى نشاط أعمالها على أنه "منتجات" حتى لو كانوا يبيعون خدمات؛ لأنه كلما جرى تقديم خدمات "معلبة" كلما قلت الحاجة لوجود أفراد للتفاوض بشأن هذه المعاملات. ولو كانت هناك حاجة للدخول في تفاصيل حول شراء أحد المنتجات لتلبية احتياج عميل واحد فإن كل عنصر بهذه الحزمة يجري عمل قائمة به وتسعيره لكي يتاح لهذا العميل أن يفحصه ويراجع الاختيارات التي يحددها.

ويصدق المبدأ نفسه على إدارة المواطنين، فالدولة الأم بكاملها والإدارة على المستوى المحلي يمكن وصفها على أنها نظام السيطرة على/ وتنظيم أشكال التفاعل بين الأفراد في أدوارهم المتنوعة كمواطنين وعملاء، أو شاغلي المناصب الإدارية. وعلى سبيل المثال يتم تحديد ضرائب المواطنين على حسب تنظيمات ولوائح قانونية، ويجري التعامل معها في الممارسة العملية على أنها استقطاع مباشر من الراتب ونسبة مئوية يجري إضافتها إلى الأسعار. وعلى ذلك فإن الاتصال المباشر بين أي مواطن ومسئول ضريبي يتم تجنبه ويجري التعامل مع أي معلومات عن النسب المئوية للضريبة على دخل المواطن، وشكوى هؤلاء المواطنين المحتملة وطلباتهم تكون من خلال المراسلات الرسمية. والغالبية العظمى من المعلومات اليومية التي يحتاجها الناس لتغيير أوضاعهم مصدرها قناة إعلامية جمعية أحادية الاتجاه إضافة إلى مؤسسات كما هو الحال في إشارات المرور والنقود لتبسيط الأحداث اليومية حيث يحتاج الأفراد للتفاوض بخصوص كيفية التعامل مع التفاعلات المشتركة. وإذا أراد المواطنون تغييرًا أو التأثير في الطريقة التي تعمل بها الإدارة العامة من خلال طابع نظامي فإن ذلك يتم خلال عقلانية المساواة؛ أي من خلال الانتخابات، على سبيل المثال فإن الناس يتوجهون في يوم معين ويضعون بطاقات التصويت في صندوق الاقتراع. وبهذا المعنى فإن الديمقراطية هي إحدى طرق وضع قيود على التفاعل وجهًا لوجه، بحيث يأخذ المشاركون الأوضاع المحلية على أنها من المسلمات كقواعد للعبة. وعندما يجري مقاربة الهيكل التنظيمي للمجتمع بهذه الطريقة فإنه يثير علامة استفهام كبيرة عما تعنيه علاقات القوة بحق. وفي صياغة شهيرة له قام ماكس فيبر بتعريف القوة على أنها الفرصة الموجودة داخل نطاق أي علاقة اجتماعية، والتي تسمح للمرء بتنفيذ إرادته رغم وجود مقاومة وبصرف النظر عن الأساس الذي تقوم عليه هذه الفرصة (Weber 1969 :117)

ولكن على الجانب المقابل قام فيبر بالتفرقة بين السلطة والقوة الغاشمة فلو تمكن شخص ما من تحقيق أهدافه بالقوة فإن مثل هذا الشخص لا يتمتع بالسلطة، بل هو مجرد أكثر قوة من خصومه. ولهذا السبب طرح فيبر ما أسماه مشروعية السلطة باعتبارها مسألة جوهرية لأنه دون موافقة الآخرين لا توجد سلطة.

وعلى أية حال، فالنقاش عاليه يبين أن موافقة الآخرين ليس ضروريًا أن تستند إلى منطق معين، والذي يضفي المشروعية على ترتيب معين. ففي معظم الأحوال يجد الناس أنفسهم في موقف يقومون فيه بما يفعلون في ظل ظروف معينة، بحيث يصير التساؤل عن القواعد أمرًا مستحيلاً أو صعبًا لو تعلق باستخدام العقل على إطلاقه، ولذلك يمكن القول أن الناس في العادة يتبعون القواعد بشكل روتيني والسؤال هو: هل يمكن اعتبار السلوك الروتيني شكلاً من أشكال إضفاء المشروعية؟ هذا بالضبط ما شغل فكر ماكس فيبر، ولذلك صنف السلطة التقليدية على أنها واحدة من أشكال إضفاء الشرعية، ووفقًا لفيبر فذلك معناه أن وضع السلطة لأي شخص لا يتم التشكك فيه لأن الناس لا تتشكك في مشروعية أحد التقاليد الراسخة. ومع ذلك فنحن هنا لا نتحدث بالضرورة عن التقاليد القديمة التي اعتاد عليها الناس، فحتى لو دأب الناس على اتباع روتين معين لفترة طويلة ولا يعني ذلك بالضرورة أنه يجري اتباع هذا الروتين لكونه قديمًا فالممارسات الروتينية لا تحتاج إلى مبرر في الوقت الذي يجري فيه اتباعها، وحتى لو جرت الإشارة إلى مشروعيتها فإن المبررات التي يتم سوقها لا تفسر بالضرورة سبب اتباعها في المقام الأول.

ولذلك فإضفاء المشروعية ليست العبارة الصحيحة لدى مناقشة مفهوم القوة الأمر الذي يجعل مفهوم فيبر السابق مفهومًا مشكلاً. والمناقشة التي قدمها ميشيل فوكو لمفهوم القوة تبدو أقرب لموضع النقاش هنا، ووفقًا له فإن السلطة ليست مؤسسة أو هيكلاً، بل هي الاسم الذي ينسبه الفرد لأي موقف إستراتيجي معقد في

مجتمع معين (Foucault: 1978: 93) وبالنسبة لفوكو فإن جميـــع العلاقـــات هـــي علاقات قوة في حقيقتها، فهو يرى أن "علاقات القوة ليست بمعزل عـــن الأنـــواع الأخرى من العلاقات (العمليات الاقتصادية، العلاقـــات المعلوماتيـــة، والعلاقـــات الجنسية) بل هي وثيقة الصلة بها، وليست علاقات القوة في بنية فوقية تقتصر على المنع أو الإقرار، فهي تلعب دورًا مثمرًا للغاية عنـــدما يتـــاح لهـــا القيـــام بـــذلك (Foucoult 1980 :94). وفي العادة يرتبط بعلاقات القوة على نحو وثيق أشـــكال من المعرفة، وطرق إنتاج الهويات لأن المواقـــف المختلفـــة والإســـتراتيجيات لا تنفصل عن علاقات القوة والسلطة. وبدرجة الصواب نفسها التي عليها فوكو فـــي تأكيده على أن علاقات القوة مجموعة معقدة من القضايا، فإنه رأي يثير إشـــكالية، فمجرد القول بأن القوة موجودة في كل مكان فـــذلك ببـــساطة مـــرادف للعلاقـــات الاجتماعية ولذلك فإني أقترح كبديل أن: علاقات القوة هي إمكانات وموارد متاحة لشخص ما والتي يمكن تفعيلها والتحكم فيها بواسطة أشخاص آخرين. ونعني بذلك بطبيعة الحال أن – ومثلما أكد فوكو – هناك جانب قوة في جميع العلاقات تقريبـــا وهناك صدامات بين الأفراد تحصل يوميا ولكن بتأكيد خاص على الطريقة التي يتم بها اللامساواة في التخصيص للموارد وتوالدها بطريقة تقلـــل مخـــاطر الاحتجـــاج والثورات. والتقنية الأساسية هي السيطرة على وتنظيم مقدار التفاعل ثنائي الاتجاه والمباشر وأشكاله بين الأفراد، وتمثيل مواقف السلطة المختلفة. ويخلق ذلـــك بنـــاء المؤسسات التي تضع الأفراد في مواضع مختلفـــة. وتتـــراوح حـــالات التفاعـــل المؤسسي ما بين الاجتماعات الرسمية أو التجمعات التي تـــشكل شـــبكات معقـــدة؛ بحيث يتطلب تغيير إحدى الترتيبات المؤسسية إجراءات لا بد من القيام بهـــا فـــي مؤسسة أخرى. وعلى أية حال، فإن الأداء اليومي لهذه الشبكة من علاقات القـــوة إنما يعتمد على النشاط المعتاد للناس، ويتم العثور عليه فـــي نطـــاق شـــبكة مـــن المؤسسات والتنظيمات حيث يتم توجيه الموارد بطريقـــة أو بـــأخرى، ويتـــراوح

المنطق المغطي لهذه الشبكة من القانون والمساواة والعدالة وصولاً إلى الخوف من العقاب الذي يوقَّع على أي سلوك منحرف.

وعندما يتم تعريف القوة بهذه الطريقة فهل هذا معناه أن المفهوم بكامله محتجز لمناقشة قوة التنظيمات؟ وماذا عن قوة العلاقات بين الرجال والنساء، وبين الجماعات العرقية المختلفة؟ إن الحديث عن علاقات القوة بين الجماعات المقسمة بالنوع (ذكر / أنثى) أو العرقية، معناه أن الجماعات محل البحث بها أشكال تفاعل مؤسسي مرتبة ومنظمة، والتى تعمل في صالح مجموعة واحدة. ومع ذلك فالمواقف التي يعطيها بناء المؤسسات للأفراد قد يمتد "إشعاعه" لمجالات أخرى، مثلاً الشخص الذي يشغل مرتبة أعلى قد يحظى بمعاملة خاصية خارج نطاق "مكتبه" أيضًا لأن مثل هذا الشخص قد يتمتع بإمكانية التأثير على حياة الآخرين، وإضافة لذلك فكل شيء تقريبًا: الحب، الجنس، القوة، الثروة، المعرفة يمكن استخدامها كأحد الأصول في لعبة علاقات القوة مع الآخرين، وهو ما يعني أن شخصًا واحدًا قد يكون قادرًا على استغلال الآخرين وحثهم على التصرف بطريقة معينة. وفي مناسبات كهذه يكون من الصعب ملاحظة علاقات القوة من الخارج ورصدها، فإنه بشكل عام يمكن القول بإنه بقدر وقع ما يمارسه طرف من القوة على طرف آخر بقدر ما يكون ذلك دلالة على ضآلة دور الطرف الآخر في التفاعل المتبادل؛ أي أنه كلما زادت السلطة التي لدى أحد الأشخاص قلت سمترية الأدوار التي يضطلع بها الأفراد الآخرون في تفاعلهم مع مثل هذا الشخص.

الهوامش

١- أكثر ملاحظات التحليل المحادثي حول الموضوع المدروس قد بات فهمها كخلفية معرفية عن السلوك موضوع الدراسة. وهناك من الخلافات بين الثقاة Purist من محللي المحادثات وغيرهم، ومناقشات حول الطبيعة المختلفة للتحليل المحادثي السائد، وحول السلوك الاجتماعي الواجب التعرف عليه كتحليل محادثي، وكموضوع للجدال "الإثنوجرافي".

وللتعرف على هذه المناقشات يمكن الرجوع إلى: (Atkinson 1985; Bilms 1992, Nelson 1994; Slverman and Gubrium 1994)

وفي هذا السياق فإن منظور التحليل المحادثي قد ركز على أن تحليل التفاعل الإنساني لا يجب أن يستند على معلومات أعضاء الجماعة كما تؤدى حين تكون المعلومات مرتكزة على المشاركين وخبرة الإثنوجرافي. وأكثر التفاعليين "والإثنوجرافيين" علوا للصوت هو ذلك الجانب الذي يركز منهم على أنه من المستحيل كلية الإحجام عن استخدام المعلومات الإثنوجرافية أو معلومات."الأعضاء" للتعرف على أفعال معينة مثل "النكات" أو "النعرات" (Moerman 1992 :33) وقد وافق معظم المشاركين في هذه المناقشات على أن الصلة التي أقامها الاتجاه الإثنوجرافي ما بين "الموضوعات" وما بين مصادر الحصول عليها قد تم التعامل معها في مصطلحات غاية في الصرامة، وبشكل مطلق.

.(Atkinson 1985: 118)

الفصل الخامس

الطقــوس

خلص الفصل السابق إلى فكرة مؤداها أن علاقات القوة في المجتمع ترقى إلى أنواع من التفاعل بين الأفراد. ولتبسيط الفكرة أكثر: فإنه كلما زادت سلطة أحد المواضع Position زادت القيود المفروضة على تفاعل الـشخص الـشاغل لهـذا الموضع قياسًا إلى المحادثة العادية بين أشخاص عاديين. كذلك تبين مـن الفـصل السابق أنه في ظل هذا البناء المعماري للهرمية الاجتماعية فإن علاقات القوة تخفي بعضها ولا تظهر بشكل سافر. ولدى ضرورة التعامل مع مؤسسات قوة فنحن نميل إلى التسليم بالشروط المخصصة لدورنا كمشاركين، مع التركيــز علــى اســتغلال قدراتنا لأقصى درجة. ولذلك خلصنا إلى أن علاقات القوة لا تحتاج بالضرورة إلى إضفاء مشروعية بصورة واعية.

وعلى الجانب المقابل فنحن كمشاركين نعرف متى نتعامل مع علاقة قــوة، فمثلاً لدى الالتقاء مع شخص صاحب نفوذ في عمل رسمي أو لدى خضور احتفال مهم، فذلك معناه أن نرتدي أفخر الملابس ونراقب سلوكياتنا بحذر واهتمام. كــذلك في الاحتفالات التي يبدو فيها تحري السلوك القويم أمرًا مهمًا، يكون اتبــاع هــذا السلوك أمرًا يحظى بالأولوية القصوى. مع ذلــك فالمتطلــب المفــروض علــى المشاركين بلعب دورهم وفقًا لنص مسبق وتفصيلي يجعل المناسبة أو الطقس مليئًا بالإثارة بل الخوف. واضح إذن أنه لدى التعامل مع علاقات القوة فنحن نظهر فــي أدوار مختلفة كمشاركين في تلك العلاقات ــ أو لا نجد هناك مواقع للقــوة والتــى

بتفاعلها مع أولئك المتأثرين بها شديدة الانتشار وغير مباشرة لدرجة أن اللاعبين الأقوياء لا ترصدهم عيوننا، وخير مثال على ذلك هو القوة الاقتصادية؛ فقرارات مثل الشراء والبيع التي يتخذها الأغنياء أو مؤسسات قد تؤثر علينا بطرق خفية للغاية رغم أننا ليس لدينا فكرة عمن نفذ هذه التغييرات. وعلى الجانب الآخر فإن المنصب الذي يتولاه المرء في العلاقة مع الآخرين ويتمثل ذلك في الموارد المتاحة لأحد الأشخاص بحكم هذا الموضع والتى تتحدد وتنفذ في مواجهات هذا الفرد مع مؤسسات معينة. ومثلما أشرنا عاليه فإنه حتى خلال تلك المواجهات قد ننظر إلى هذا الموضع على أنه من المسلمات تمامًا مثلما ننظر إلى قواعد اللعبة. ويصدق هذا خصوصًا عندما تكون الترتيبات لها ما يبررها استنادًا إلى أساس عقلاني ووظيفي. وعلى ذلك فلو أرسلنا طلب وظيفة أو ظهرنا في المحكمة بصفة شهود فنحن لايساورنا أي شكوك حيال الطريقة التي ندلي بها بشهادتنا ووضعنا في هذا الموضع. وأحيانًا أخرى يكون تصميم موقف التفاعل بصورة بارزة للغاية بحيث يخدم استعراض القوة، فمثلاً حين نحصل على موعد للقاء شخصية مرموقة مثل الملك يكون تخصيص قاعة انتظار يوضع بها كرسي صغير لإحساسك بالضآلة مقارنة بعرش الملك، فضلاً عن إمطارك بتوجيهات عن السلوك الواجب وأنت في حضرة الملك.

ومن هذا المشهد يمكن النظر إلى الطقوس على أنها حالة صارخة وقد يتم النظر إليها على أنها فرصة لا تخدم فيها القيود المفروضة على أدوار المشارك سوى غرض واحد فقط ألا وهو علاقات القوة بين المشاركين، وإدارة علاقات القوة بالمجتمع هي بالقطع إحدى جوانب تلك الطقوس، ولكنها لا تحل اللغز الخاص بالسبب الذي يجعل البشر يرتبون تلك الطقوس. والإجابة هي أن الطقوس تستخدم لوضع المشاركين في مواقف محددة بشكل صارم، ولكن السؤال لا يزال دون إجابة: لماذا يشارك الناس بتلك الطقوس ما دام ذلك يتمخض في النهاية عن

خضوع اختياري؟ وحتى لو جرى تفسير ذلك بموجب الضغوط الاجتماعية التي تخلق التزامًا على الأفراد بالحضور وهو ما يجعل من المنطقي لتلك الطقوس تحقيق هذا الغرض، إلا أننا نرى أن الطقوس تتخطى مجرد الالتزام بحضور تلك المناسبات والرضوخ للضغوط الاجتماعية.

وعلى الأقل فالناس الذين يقيمون مثل هذه الطقوس يفترضون أنها تحمل تأثيرات طويلة الأمد على المشاركين بها، وهو ما يحملنا إلى جانب بالغ الأهمية من الطقوس، ونعني به أن هناك العديد من الأفكار الثقافية المحيطة بالطقوس، فهي – أي الطقوس – بمثابة خط التماس بين الممارسات الروتينية وبين التأمل النقدي، فرغم أن المناسبات اليومية هي في حقيقتها طقوس، فلا يمكن للمرء أن يشارك في أي طقس مجهول له؛ بمعنى أننا في طقس كهذا نتأمل وندرك ماهية القواعد التي يتعين اتباعها. وثانيًا أنه رغم كون مفهوم الطقس مبعثه العلوم الاجتماعية وخاصة الأنثروبولوجي فإنه مفهوم عادي نستخدمه في تصنيف مناسبات اجتماعية معينة ضمن مرتبة معينة، وعلى سبيل المثال فإن النظريات المتعلقة بالطقوس؛ ولنأخذ مثلاً نظرية إميل دوركايم، إذ تفترض أن الطقوس تعمق وتقوي التضامن بين أعضاء المجتمع (Dukheim 1965) ومن ثم فقد أصبحت معرفة مشتركة لدرجة استخدامها في تفسير الكثير من المنعطفات التي تعترضنا بصورة يومية في حياتنا. وبهذا المعنى فإن فكرة الطقس تشكل الهدف بطريقة نسقية، مما يبدو في حاجة للوصف والتحليل في المقام الأول.

ولو أخذنا موقف المدرسة التصورية واعتبرنا الطقوس واحدة من مفاهيم عديدة تصف وتكون الظواهر الاجتماعية، فقد يكون من الصعب عليَّ أن أبرر السبب الذي جعلني أخصص لها فصلاً بالكامل من هذا الكتاب لأوجز ما تم التوصل إليه من معرفة عن الواقع الإنساني. ومع ذلك أعتقد أن البحوث والتنظير

عن الطقوس تمس جانبًا مهمًا من الواقع الإنساني، وهو جانب يستحق الاهتمام الذي أبديناه في هذا المؤلَّف. ورغم أننا لا نستطيع التعامل مع الطقوس على أنها عنصر محدد المعالم من الواقع الإنساني، فإن الطقوس وكل الأنشطة الشبيهة بها، تلقي الضوء على أهمية التجربة الجسدية، وقد نقوم بالتأمل المتعمق حيال حدث شبيه بطقس فإنه يظل يؤثر فينا لأنه يتحدث مباشرة مع أجسادنا؛ لأن الطقوس تجعلنا نقوم بأشياء أو تضعنا في مواقف مختلفة لكسر الركود اليومي، وهذه التجارب الجسدية تحفر في أعماقنا أخاديد وقنوات مرتبطة بالمعنى الضمني أو الصريح للمناسبة .. ومثل هذه الهندسة الاجتماعية، لوصحت التسمية - تصدق على جميع السلوكيات؛ فالكيفية التي نتصرف بها أو نعرف بها الأمور يتم حفرها في أجسادنا، ولكن كلما زادت قدسية التجربة زادت مشاركة العقل والجسد - معًا - فيها، وكلما أصبحت جزءًا روتينيًا منا كأشخاص. ولأن تنظيم وإدارة علاقات القوة بهذه الطريقة الصريحة أمر ضروري للأداء السلس بأي مجتمع، فلا عجب أن التفاعل المؤسسي يحمل خصائص شبيهة بالطقوس. وحتى نناقش ذلك بتفصيل أوسع سنقوم في البداية بتعريف المقصود بالطقس، ونعطي أمثلة على الطقوس الموجودة في عالم اليوم، وهو ما سيبين كيف أن الطقوس تعمل كتجارب تحرك الأجسام وتمس المشاعر.

ما الطقس؟

نحتاج لدى الحديث عن استخدامات وإمكانات الطقوس كأداة هندسة بشرية، أن نقوم بداية بتعريفها وكيف يتسنى للمرء أن يتعرف على طقس معين؟ وهل نستطيع أن نعطي تعريفًا للطقس؟ سأعطي مثالاً يبين صعوبة المهمة. فمنذ فترة شاركت في حفل تخريج طلبة الدكتوراه في كليتي وهو حدث يستمر ثلاثة

أيام[1]، وفي أمسية يوم خميس كانت هناك بروفة على هذا الطقس، كيف سنمر خلال الردهة ثم نصعد إلى المنصة ثم نضع القبعة على رؤوسنا وننحني أمام رئيس الجامعة، وهكذا تدربنا على كل تفصيل صغير بدقة وعناية. وفي تلك الليلة كان هناك طقس القسم على السيف الذي يمثل شعار الكلية ثم يعقبه حفل راقص، وفي يوم الجمعة كان الطقس الرئيسي، وبعدها نتجه إلى الكنيسة في قداس خصوصي. وبعد فاصل قصير يكفي بالكاد لتبديل ملابسنا كان هناك حفل عشاء يعقبه حفل أقل رسمية استمر حتى الساعات الأولى من صباح اليوم التالي. وأخيرًا يوم السبت ظهرًا تقام رحلة بالقارب إلى جزيرة مجاورة حيث حفلة راقصة. وفي كل مناسبة أو طقس مما تقدم، كنا نسمع تعليمات تفصيلية عن الملابس التي يتعين ارتداؤها، وكانت هذه التعليمات بها إلحاح خاص بالنسبة للإناث مثل الفستان الرسمي ولون الجوارب والقفازات .. إلخ. هذه السلسلة من الحفلات تستوفي خصائص الطقوس حيث نستطيع التعرف على أنشطة شبيهة بالطقوس تمامًا مثلما أوضح تعريف كاثرين بيل (1997). فالأفعال في تلك الحفلات كانت ذات طابع رسمي ومحكومة بقواعد، لا تتغير، فهي ثابتة وتؤدي الاحتفالات فيها بشكل مسرحي وعلني. وفي العديد من الطقوس يتم التعزيز لها بأشكال من التقاليد المستوحاة من عادات قديمة. وأخيرًا يأتي دور الكنيسة ليحصل الطقس على القداسة الرمزية من خلال مشاركتها، ومثلما أشارت بيل فما دامت الطقوس تهدف إلى نقل أجواء مقدسة فإنها تستعير عناصر أحاطتها القدسية قديمًا.

ورغم سهولة رصد الخصائص المميزة للطقوس، فإنه من الصعب التوصل لتعريف يحظى بالقبول لدى جميع الباحثين المهتمين بالأنشطة الشبيهة بالطقس. مثلاً قام إيرفنج جوفمان (1971: 62) بتعريف الطقس بالقول إنه "فعل تقليدي فيه أداء نشاط معين يظهر من خلاله الفرد احترامه وتقديره لإحدى القيم الرئيسية بسبب مكانتها". ويتفق هذا التعريف بشدة مع التعاريف الأخرى الشبيهة، فإنه يوسع

نطاق معالجتهللطقوس بحيث تطول الحالات الأساسية التي تحظى باهتمامه. والمنطق الذي يستعين به جوفمان هو أنه في المجتمع المعاصر فإن الطقوس المؤداة لإظهار التقديس لكيانات خارقة للطبيعة آخذة في التراجع في كل أرجاء المعمورة (Goffman 1971:63) وأن المتبقي لا يعدو كونه طقوسًا مختصرة بين الأشخاص. وانطلاقًا من هذا المنظور فإن تحية صديق أو مصافحته بالأيدي لا تعدو سوى طقوس حديثة.

وعلى أية حال، فسأذهب لرؤية أخرى مؤداها أنه في تلك الحالات لسنا في موضع حديث عن أي طقوس؛ لأن جوفمان يتبنى فكرة شائعة عن الطقس ويستخدمها كقياس أو صورة بلاغية ليكشف أشياء مثيرة عن واقعنا اليومي، فهو يسعى إلى بيان أن هناك جوانب في الفعل الاجتماعي الروتيني الذي نقوم به يمكن ربطها بالطقوس. وبدلاً من توسعة نطاق الطقس على النحو الذي ذهب إليه جوفمان، فإنني أرى أن الطقوس العامة يسهل التعرف عليها، وأقول إنه – وباستثناء عدد بسيط للغاية – يستحيل المشاركة في أي طقس وأنت لا تعلم ما هو، وحتى لو كان المرء لا يعرف لغة أو معنى طقس معين فإن المرء حين يشهد خطبة رسمية فإنه يدركها منفصلة عن الحياة العادية، وبالنسبة للسكان الأصليين فإنه يسهل عليهم معرفة ومشاركة الحدث المعين الذي يحتفي بمناسبة معينة. لذا يمكن القول إن الطقوس هي أداة محكومة بقواعد وتأخذ شكلاً رسميًا ويتم على نحو ثابت ويشير إليه الناس باعتباره شعيرة أو احتفالاً أو يطلقون عليه أسماء معينة تميزه عن غيره من الأنشطة.

المعرفي والانفعالي في الطقوس:

تعريف الطقوس على هذا النحو يضع تلك الأنشطة في نطاق عالم التأمل النقدي بحياتنا، وجوهر المشاركة في أحد هذه الطقوس تعني أننا نتأمل في كل كلمة

تخرج من شفاهنا وفي كل حركة نقوم بها. وليس الأمر أنه خلال الطقس يحتاج المشارك في الشعيرة إلى السير في درب معين، أو قول عبارة ما بل يصير التوقيت والأسلوب ووضع الجسد والتعبير المرسوم على الوجوه ونبرة الصوت وحدته، كل شيء يتعين الاهتمام به ومن ثم كل شيء ذو دلالة ومغزى، وهكذا ترتقي أشياء روتينية مثل السير لبضعة أمتار وقول عبارات مأثورة، إلى مستوى أرفع وتحظى بدلالة خاصة (Bloch 1989 :78) ويبدو الفعل الثقافي الروتيني غير الشعوري في درجات من التباعد عن الطقوس.

كذلك توجد درجة عالية من التأمل في الطقوس، بمعنى وجود حوارات متنوعة تلوكها ألسن الحاضرين سواءً لاحتياجهم لفعل ذلك أو لرغبة الأفراد ذاتهم في المشاركة بها. ودعونا نعود مرة أخرى إلى حفلة التخرج التي ذكرتها في البداية وبصرف النظر عن وظيفتها في تقوية التضامن، فإنه وداخل نطاق الجامعة يسود تفكير أن التخرج هو فرصة ذهبية لإلقاء المزيد من الضوء عليها، وتلميع نفسها في الصعيد القومي وبيان عدد الطلاب الذين حصلوا على درجة الدكتوراه، ومثل هذه الدعاية تتيح منتدى لإعطاء المبرر لحاجة الجامعة للحصول على مزيد من أموال الجماهير والدعم الحكومي أو الخاص.

كذلك تتم مناقشة علنية لمشتملات الطقوس؛ وهو ما يعني أن الطقوس بطبيعتها ليست من الأسرار، فمثلاً في التسعينيات قررت كنيسة البروتستانت الفنلندية إدخال تعديل على طقوسها بحيث تصبح قريبة في الشبه بالطقوس الكاثوليكية الرومانية والإغريقية المبهرجة والمليئة بالاحتفالات لأنها الأقدر على تحريك المشاعر.

وعلى أية حال، فالدرجة التي يبدي عندها الناس التأمل النقدي تجاه تلك الطقوس، تتوقف على الكيفية التي تنظر بها للطقس فقد تبرز الطقوس وعينا بأحد المواقف أو فعل معين ولذا فهي جانب مسلَّم به من الحياة اليومية. وعند مستوى

معين يعرف الناس أن الطقوس هي من صنع البشر وأنها مجرد أحـداث مرتبـة، ولكن حتى هؤلاء الأشخاص الذين يعرفونها لا تداخلهم شكوك بشأن القيام بها مـن عدمه. وهذا هو الحال حتى لو لم يشارك النـاس العقيـدة أو الأيديولوجيـة التـي تجسدها الطقوس محل البحث. ومثلما أوضحت بيل (167 : 1997) "الطقوس تجعل الناس تنظر إليها على أنها تستجيب للظروف، سواء كانت تلك الظروف حفلة عيد ميلاد أم تأبين ميت أم تجمعًا احتفاليًا للأصدقاء".

إذن لماذا تعد الطقوس جزءًا واضحًا للغاية من حياتنا اليومية حتـى لـو ضاع إيماننا ببعض القيم التي تقدسها تلك الطقوس؟ ولماذا لا نقوم بتخلـيص تلـك الطقوس من هذه المحتويات الدينية التي أهدرناها ولم نعد نؤمن بها؟

السبب جزئيًا يعود إلى منطق؛ بمقتضاه يرى العديد من علمـاء الاجتمـاع أن الطقوس العامة سوف تصل إلى نهايتها المحتومة مـا دامـت الطقـوس مرتبطـة بالجوانب المقدسة من التقليد والديانة المنظمة، فالمفترض أن الطقوس تتعارض مـع الحداثة العلمانية التي تسهم في رؤية عصرية وعقلانية للعالم. كذلك هناك من يـرى أن ازدياد تيار الخصوصية وعلو الطابع الفردي سوف يجعل الطقوس موضة قديمة، وعلى سبيل المثال فقد قرر أتزيوني (59-44: 2000) مؤخرًا أن خصوصية الأعيـاد المقدسة، التي ذبلت من حيث المشاركة فيها كمناسبات جماعية ترتبط (فـي ذبولهـا هذا) بانتشار التنوع في المجتمع. ويلاحظ جيدنز، الذي سار على خطا فرويـد فـي ربط اضطرابات الوسواس القهري بالطقوس (71-1992)، أن الوساوس كثيـرًا مـا تأخذ شكل طقوس شخصية متكررة. ووفقًا لجيدنز؛ فذلك يرجـع إلـى أن مجـالات كثيرة من حياة الفرد لم يعد يتم إعدادها بواسطة الأنماط السابقة الوجود أو بـالرجوع إلى العادات في مجتمعنا ما بعد التقليدي، وبدلاً من ذلك فإن الفرد مجبر علـى نحـو متزايد بتخطي خيارات الطابع الحياتي في جميع دروب الحياة. وفي محاولة الأفـراد لخلق نوع من الأمان فإنهم يسعون لخلق طقوس شخصية والتي إن تركـزت علـى طرق غير مقبولة اجتماعيًا، تتحول إلى نوع من الوساوس أو الإدمان.

وهذا الاتجاه يبدو واضحًا، فوفقًا لهذا السيناريو تتحول الطقوس العامة إلى طقوس أسرية متنوعة، أو حتى لطقوس شخصية بحيث يؤدي كل شخص مشارك فيها التوقير للقيم التي يؤمن بها. ومثل هذا التطور يمكن رصده فعلاً بدول غربية في الستينيات والسبعينيات والتى ظهر خلالها نوع من الراديكالية المعاصرة تؤيد بشدة التسليم للمنطق والعلم وتعارض بشدة كل صور الجمود والرسميات والطقوس المحافظة. ولذلك رفض العديد من الأشخاص المشاركة في حفلات التخرج، وبدأ الناس يتزوجون دون ترتيب لحفلات عقد قران (بل ورفض مؤسسة الزواج ذاتها والاكتفاء بالعيش سويًا ما داموا منجذبين لبعضهم). ومع ذلك تبدو في الأفق معالم تغيير كاسح في الاتجاه المعاكس حيث بدأ فريق من المعالجين في استخدام الطقوس كجزء من علاج أسري أو الإرشاد الزواجي حيث توجه التعليمات إلى العملاء لتنظيم جلسات أشبه بالطقوس في بيوتهم. وفي العديد من المجالات الحياتية مثلاً بالمجال الأكاديمي يبدو الجيل الأصغر سنًا راغبًا بدرجة أكبر في إظهار الاحترام والإحياء للتقاليد القديمة. ولو صدقنا ما ذهبت إليه نظرية الحداثة عن اختفاء الطقوس تدريجيًا فلا مفترض بأن إعادة إحياء الطقوس يبين أن الناس عادوا مرة أخرى إلى اعتناق تلك القيم التي تستند إليها هذه الطقوس؛ فإن ذلك ليس هو الحال، فأولئك الذين يحبون ترتيب أو المشاركة في الطقوس القديمة لا يعتبرون أنفسهم بالضرورة من التيار المحافظ. ويستطيع المرء أن يقرر أن ما بعد الحداثة، وهو تيار يتشكك في القصة القديمة للحداثة والعقلانية؟ أتاح ظهور مواقف تميل إلى اللهو أكثر إلا أنها تميل إلى إبداء الاحترام للطقوس العامة بسبب نفورها من تفشي العبث واللهو في حياتها لدرجة تجعلها تبحث عن ملاذ في الأخذ بالطقوس القديمة.

وتفسيري لحدوث تغير في مناخ الرأي المتعلق بالطقوس قد يكون خاطئًا، أو ينطبق على بعض الدول فقط مثل فنلندا، فإن ذلك لا يغير من تمسكي بوجهة نظري التي أصر على عرضها. فالطقوس في رأيي ليست منصبة على معتقدات

أو مدركات، بل هي مناسبة تحدث فورة في المشاعر، وتجارب تهز الجسد الــذي جرفته المادة البغيضة ليعود إلى ظلال الروحانيات قليلاً، ومعنى ذلك أن الطقــوس لا تموت حتى لو كف الناس عن الإيمان بالقيم التي تقدسها تلك الطقوس، أو حتــى لو أدرك الناس أن الطقوس ما هي إلا تقاليــد متوارثــة. والحــديث عــن القــيم والأيديولوجيات التي هي خاصية مميزة للطقوس ليس هو بيت القــصيد بــل لأن الطقوس تخدم وظيفة درامية، ولنبالغ قليلاً إذ نقول: المتشككون والساخرون ممــن يحبون الاستهزاء بأي قيم رسمية، يحبون أن تكون لديهم رموز مقدســة وكلمــات ينطقونها خلال طقوسهم؛ لأنه لو لم يحدث هذا فسيصبح الطقس عديم القيمــة، لأن أي طقس لا يمكن أن يسمى شعيرة دون وجود أجواء رسمية وجامدة ثم الإشــارة إلى أيديولوجيات والتأكيد على هرميات اجتماعية تحظى بالاحترام والتقديس.

إذن يمكن القول إن الطقوس يحيط بها مزيج مــن الــشك والقناعــات واللهــو والجدية، وعلى الصعيد المعرفي والإدراكي على الأقل عند مستوى معرفــي معــين، فالناس تعرف أن الطقوس ما هي إلا تقاليد مخترعة بالإمكان تعديل محتواها وتطويره، بل إنشاء طقوس جديدة كلية. ولا يحتاج الناس إلى الإيمان بتلك القيم أو الأيــديولوجيات التي تقدسها الطقوس، ومع ذلك تظل أجواء التعبد محيطة بالطقوس التي تتمتع بتنظــيم جيد، والجدية وعدم السخرية التي تغلف أجواء الطقوس بمثابة مناسبة خاصة يلوذ بهــا المشاركون للإشارة إلى الأيديولوجيات الرسمية أو رموز مقدسة.

ولاحتياج الناس إلى إضفاء قدسية على طقوسهم، تجــد أن كافــة وجميــع أنواع الأيديولوجيات والتنظيمات مثل الديانات والحركــات الــسياسية والــشركات الخاصة والدول القومية قد أوجدت لها طقوسها ورموزها المقدسة أو ســعت إلــى استعارة عناصر من طقوس قديمة. خذ مثلاً كيف قامت الدولــة القوميــة بتبنــي الطقوس واستغلالها كأداة للإدارة الثقافية في الاتحاد السوفيتي سابقًا، حيــث كــان

المواطن السوفيتي يمر بهذه الطقوس خلال المراحل المتنوعة لدورة حياته حسبما يصف كريستل لين (1981)، والذي يبين أن الطقوس السوفيتية كانت تبدأ بطقوس أسرية مثل شعائر الميلاد وشعائر القران وشعائر الدفن واليوم التذكاري أو يوم الشهيد. إضافة لذلك توجد جملة من الطقوس التي تحتفي ببداية تجمعات سياسية أو اجتماعية، مثل بدء تنظيمات الشباب الشيوعي وطقوس النجاح التعليمي والدخول للقوات المسلحة السوفيتية.. إلخ. كذلك كان هناك طقوس خاصة بالحركة العمالية، وأخرى خاصة بأعياد الدورة الميلادية، وجميع هذه الشعائر جرى عمل سيناريوهات محكمة لها وإنتاجها واختبارها ثم الترويج لها ببراعة في أوساط الجماهير، وخلال هذه المراحل من التخطيط المحكم كان يتم التيقن من تجذرها في التقاليد السوفيتية المقدسة. وعلى الجانب الآخر لم تكن الطقوس الجديدة فعلاً جديدة بل كانت بمثابة إدخال تعديلات أو إعادة إحياء لطقوس سوفيتية قديمة، أو مجرد تربيط لعناصر متنوعة تحظى بالقبول كانت متفرقة عن بعضها بعضًا (Lane 1987 :50). والمؤكد أنه يوجد أناس يكرسون أنفسهم للأيديولوجيات التي يتم التعبير عنها مباشرة، أو رمزيا في الطقوس التي يحرصون على أدائها، وهناك بالطبع أناس يتأثرون بمشاهدة هؤلاء بدرجة أو أخرى. ولو لم يكن لتلك الطقوس أي تأثير فلا شك أنها كانت ستحتضر وتموت، مع ذلك نحن نرفض مقولة أن الناس العاديين هم ضحايا لا حول لهم ولا قوة إزاء الطقوس التي يأتي بها الحكام الذين يستغلون الطقوس ببراعة كأداة للتلاعب بالناس وتعديل أفكارهم وسلوكياتهم وفق هواهم. بل الصحيح أن احتياجات الطبقات العليا والقوية في المجتمع للترويج لأيديولوجياتهم وتقوية علاقات القوة الموجودة وحنين الناس إلى وجود شيء مقدس، كلها، تتلاقى في الطقوس. وعلى الأرجح يتصور القادة السياسيون والدينيون أن الطقوس تتمتع بفعالية كبيرة وأنه من مصلحتهم بناءً على توجيهات مستشاريهم وعديد من الخبراء، عدم تحطيم إيمان شعوبهم بتلك الطقوس[٢].

ومع ذلك فليس لدينا علم يختص بدراسة الطقوس ولا توجد أدلة قاطعة تفيد بمدى فعالية الطقوس ولا الكيفية التي يتعين بها تصميم الطقوس حتى تحدث فعلها المنشود على نحو مثالي. وقد أتيح للطقوس تقلد أدوارها عبر الأزمنة من خلال مبدأ التجربة والخطأ وقام أخصائيو الأعمال الدرامية بنسخ الأفكار والعناصر من الطقوس القديمة.

التنظيمات الهرمية والتضامن

في القسم السابق ذهبت إلى فكرة ترى أن الناس ترغب في جعل طقوسها تقوم بنقل تجربة القدسية، وأن ترفع من قدر هذه المناسبات بحيث تجعلها منفصلة عن الأحداث العادية لتضفي عليها خصوصية، وهذا بالضبط السبب الذي يجعل الطقوس تشير إلى الأيديولوجيات ذات السلطة وتؤكد على الهرم التنظيمي الاجتماعي.

وقد طرح موريس بلوخ (1989) فكرة مؤداها أن الطقوس تجسد الهرم التنظيمي الاجتماعي؛ لأن الطقوس مستندة في الأغلب إلى أشكال سلوكيات رسمية محكومة بقواعد، وفي أي طقس تحظى أشياء معينة أو أشخاص بقدسية ولها أنصار ومريدون، وعادة ما يوجد لأي طقس قائد أو قس يقوم بتوجيه شعائر الاحتفالات وتشابه أشكال عبادة الأشياء المقدسة (مثل الانحناء أمام الشخص أو الركوع أمام صورة أو تمثال أو خلع الأحذية لدى الدخول إلى مكان مقدس .. إلخ) الطريقة التي يبدي بها الناس التوقير لمن يشغل قمة الهرم الاجتماعي من الأشخاص، ولذلك فإن القلق والخوف والاحترام هي عناصر ضرورية في الطقوس.

ووجهة النظر التي تقول بأن العلاقات الهرمية التنظيمية هي خاصية مميزة للطقوس، تبدو في تناقض صارخ مع المدخل الوظيفي المسند إلى الطقس ويعتنقه إيميل دوركايم (1965)، إن الوظيفة السياسية لأي طقس هي تقوية التضامن بين أعضاء المجتمع، ووفقًا لدوركايم فإنه حين يقوم أعضاء أي مجتمع أو جماعة

اجتماعية بعبادة أشياء مشتركة ولديهم تجارب مشتركة، فذلك يؤدي إلى تكوين، أو الحفاظ على الروابط العاطفية العميقة بينهم. ووفقًا لهذا المنظور الوظيفي للطقوس؛ فإن الطقس يصبح قوة مضادة للتأثير الروتيني الدرامي للحياة اليومية. والسؤال هو لماذا فات على دوركايم حقيقة أن الطقوس تؤكد على طبيعة العلاقات الهرمية بين المشاركين، وأنهم طبقات تعلو على بعضها بعضًا بما في ذلك المشاركون الوهميون أمثال الآلهة، والأرواح. ربما كان السبب جزئيًا هو الفكرة العظيمة التي ساقها دوركايم والذاهبة إلى أنه لدى عبادة الأشياء المقدسة مثل ممثلي الآلهة أو الآلهة فإن أعضاء أي مجتمع هم في حقيقتهم يعبدون المجتمع، وقد تزاوج ذلك مع التأكيد الذي ساقه دوركايم على وظيفة أي طقس في تقوية التضامن بين أعضاء المجتمع. والواقع أن دوركايم لم يكن مخطئًا تمامًا في ادعائه بأن الطقوس تقوي من التضامن بين المشاركين؛ لأن الطقوس تشتمل في العادة على مكونين: حدث رسمي يعقبه احتفال غير رسمي، المكونات الرسمية تميل إلى التأكيد على الفروق الهرمية بين المشاركين بينما المكونات غير الرسمية تشجع على الاتصال بين الطبقات القائمة في المجتمع.

ولنأخذ مثلاً حفلة التخرج مرة أخرى ممثلة في الحدث الأول والثاني أي التخرج ذاته ثم أداء القداس في الكنيسة وهي أمور رسمية أكدت على الهرم الاجتماعي، وأن الناس درجات في المجتمع. وعلى سبيل المثال في حفل التخرج بعد استلام قبعة الخريجين والسيف كان ضروريًا الانحناء أمام رئيس الجامعة ونائبها اللذين جلسا في الصف الأمامي. وعلى نحو مماثل لدى دخولنا للكنيسة كان لا بد أن نقوم بخلع القبعة لإظهار التوقير لقدسية الكنيسة وما تمثله. إضافة لهذا؛ فإن نظام الجلوس وترتيبه في التخرج وفي الكنيسة كان يعكس الهرم الاجتماعي الطبقي؛ حيث يجلس أولاً رئيس الجامعة ثم النائب وعمداء الكليات وقادة الاحتفالات والحاصلون على الدكتوراه الفخرية في الصف الأمامي وبقيتنا جلسوا

على حسب المكانة الاجتماعية، حيث تم ترتيبنا على حسب السن والترتيب الأبجدي. وفي أحداث أقل التزامًا بالطابع الرسمي مثل الرقصات وعشاء حفلات التخرج تتاح فرص التخلي عن الرسميات والاختلاط الاجتماعي البعيد عن الهرم الاجتماعي، رغم وجود قواعد صارمة بالملابس التي يتحتم ارتداؤها لكل مناسبة والطريقة التي يجري بها جلوس المشاركين بمنضدة العشاء، وهو ما يعكس عدم القدرة على التحلل من الهرم الاجتماعي.

وحتى لو أكدت العديد من الترتيبات في الطقوس وجود هرم اجتماعي، فذلك لا يستبعد مشاعر التضامن. وأى تنظيم هرمي في حد ذاته يعني أن الناس جرى تنظيمهم حسب مكانتهم؛ أي في درجات، وهو ما يعني أن المنتمين لفئة معينة يجري وضعهم سويًا لأنهم يشتركون في الموضع نفسه. مثلاً الأعضاء المنتظر انضمامهم لجماعة ما؛ يتم إخضاعهم لاختبارات قبل منحهم العضوية الكاملة، يشاركون تجارب القلق والإثارة نفسها .. وهو ما يسهم في تحقيق التقارب فيما بينهم. ويصدق الشيء نفسه على أولئك الذين يحتلون مكانة عالية في الهرم الاجتماعي. مثلاً أولئك الذين تعهد إليهم مسئولية إقامة الاحتفالات. ومثلما أشرنا عاليه فالطقوس غالبًا ما تتكون من مكونين: مكون رسمي وآخر غير رسمي، وهذا المكون الأخير يعمل على خلق رابطة عاطفية بين أولئك الذين لعبوا دورهم بنجاح في دراما الطقوس.

وقد توصلت إلى نتيجة مشابهة لما خلص إليه دوركايم من أن الطقوس قد تجتذب الناس إلى بعضهم، ومن ثم تنهض بالتضامن، فإن ذلك ليس سببه أنها تقوي المجتمع بتعزيز قدسية المبادئ التي تقوم عليها هذه الطقوس. وربما قد لا تتوافر لدينا أفكار قوية عن القيم التي يتم تشجيعها أو قد نوجه الانتقاد للهرم التنظيمي الذي تمثله الطقوس إلا أننا نشعر بالإثارة من قدسية الحدث، وربما كان الحد الأدنى للرمزية المقدسة المستخدمة في أي طقس، هي أننا نعترف به ونعرف أن هناك – على الأقل – بعض الناس يعتبرون مثل هذا الطقس من المقدسات.

الطقس بوصفه قطارا:

ربما قد لا يكون للطقوس الفعالية المطلوبة في تشجيع إحدى الأيديولوجيات مثلما يتصور البعض، ويرجع ذلك إلى أن الكثير ممن يشاركون في الطقوس يبدون مواقف لهو ومرح وقضاء وقت طيب خلال تلك الطقوس. وإبداء الجدية واتباع المظاهر الرسمية خلال الطقس هو جزء من روح اللعب، وليس ضروريًا الإفصاح للآخرين عما يحس به المرء تجاه تلك الطقوس في الحقيقة. وعلى أية حال، فليس معنى هذا إنكار فعالية الطقوس كأداة تعزيز للنظام الاجتماعي، إن الطقوس والمناسبات الشبيهة بها ذات دور حاسم في إقامة علاقات القوة وتغييرها، ولكنها ليست على الدرجة نفسها من الفعالية في إقناع الناس بأيديولوجية معينة، والسبب في ذلك أن الطقوس ليست منبرًا للخطابة ومن ثم فهي لا تشجع التأمل النقدي وحتى لو قام أحد الأفراد بالتعبير عن رأيه / أو رأيها تجاه أحد الاحتفالات وعن الأشياء التي جرت بلغة طقوس، فسيكون ذلك مهمة صعبة ولذلك فإن الطقوس أداة فعالة في السيطرة على سلوكيات الناس. والطقس أشبه ما يكون بإحدى القطارات، بمجرد أن تقرر اعتلاء سطحة يستحيل أن تنزل منه في منتصف الطريق. لذلك فالطقوس تجعل الناس تتصرف وفقًا لما يتضمنه سيناريو معين لا يصح الخروج عنه.

والسبب في تمتع الطقوس بهذه القدرة هو كونها أمثلة ممتازة لما يسميه محللو المحادثات: حلقة للتفاعل المؤسسي. ومقارنة بالمحادثة العادية فذلك معناه أن خيارات التفاعل مقيدة خلال الطقس، وعلى سبيل المثال ما اشتملت حفلة التخرج عليه من توجيه سؤال ممتحن لأحد المتقدمين للحصول على درجة الدكتوراه، وهو ما يحمل وظيفة رمزية في اختبار ما لدى الحاصلين على درجة الدكتوراه من معرفة ضرورية تؤهلهم لاستحقاق اللقب. وهذا الخريج المختار يمثل جميع

الخريجين حيث يحبس جميع الخريجين أنفاسهم طوال توجيه الأسئلة لهذا الخـــريج. وإضافة لهذا؛ تجري مناقشات وخطب تلقى بواسطة شخصيات بارزة إضافة إلـــى عبارات يتم إلقاؤها باللاتينية من جانب قادة هذا الطقس خلال مراحل مختلفة. وفي معظم الحالات يجري تقييد أدوار المتحدثين على حسب الوقت المتاح فـــضلاً عـــن اختيار شكل ومحتوى الكلمات بعناية ثم تجري البروفات عليها مسبقًا.

ويصدق هذا على جميع الطقوس. ورغم أن ما يقوله الناس فـــي أي طقـــس يحمل مغزى، بل وقد يحمل تبعات قانونية (مثل قسم الخريجين)، فالمعروف أن كل ما يقال وكل حركة وسكنة مدونة بنص مقدمًا ولا يصح الخروج عن هـــذا الـــنص والتتابع للأحداث. ورغم النكات التي تطلق على الإجابات التي يتعين على العروس والعروسة ترديدها في عقد القران أمام القس، فإنه نادرًا ما نسمع أي إجابة مخالفة سوى "نعم أقبل" ولو حدث مخالفة لهذا السيناريو فذلك يعد بمثابة الفـــضيحة، هـــذا الطابع الرسمي نفسه يقيد قادة أي طقس، فمثلاً، رغم أن أي شخص ينـــوي إلقـــاء كلمة خلال إحدى الطقوس يتحدث بمنتهى الحرية، فـــإن موضـــوع هـــذه الكلمـــة وأسلوبها لا بد أن يناسب الحدث الجاري. وأي مخالفة لهذه القواعد الصريحة يعـــد بمثابة الفضيحة، ولذا لن يقدم شخص يتمتع بقواه العقلية على اقتراف خطوة كهذه.

ومثل هذا التقيد بالطابع الرسمي يتمتع بالفعالية في تشجيع القبول العـــام لمـــا يدور من أحداث. وقد قام بلوخ (Bloch 19898: 337) بصياغة لـــذلك بقولـــه "فـــي الطقوس يجري استبعاد القوة الممثلة في الاقتراحات بالاتصال الحاصل، وتزداد قـــوة الانصياع والاستجابة. وكما صاغها "بيل" (1997: 140) قد يعرض للنـــاس التعبيـــر الصريح عن أفكار محددة فإن لديهم ميلاً في الطقوس لعدم معارضة الأكلشيهات التي تسود الطقوس. وفي سياق الطقوس من المستحيل الاعتراض على محتوى الطقـــس الحاصل لأنه مرتبط على نحو وثيق للغاية بالحدث ككل، وهذا هو السبب الذي يجعل الطقوس التي تمثل جزءًا لا يتجزأ من دورة الحياة الإنسانية مثل عقد القران أو الدفن

يمكن إدراجها وبسهولة في قداس ديني أو ضمن أيديولوجية حتى لو كان الحضور ليسوا من الأتباع المخلصين. ولذلك تمنح مثل هذه الطقوس القادة الدينيين والسياسيين فرصة ممتازة للتبشير بأيديولوجياتهم وربطها باللحظات المهمة في حياة الناس. ويبرز الطابع الرسمي للطقس الهرم الاجتماعي الطبقي بصورة رمزية ويجعل المشاركين يتقبلون محتوى الخطبة التي يتضمنها الطقس، كما أن هذه الطقوس تجبر المشاركين على لعب أدوار معينة داخل نطاق الهرم الاجتماعي، ومثلما أوضح بلوخ فإن السيناريو الذي يتم اتباعه يتمتع بقدرة إخضاع للموجودين، ويمكن القول إن الطقوس تفرز هرميات تنظيمية رغم أنها قد تطبق فقط أثناء هذا الطقس. وتسهم الطقوس بطرق متنوعة في إضفاء الشرعية والروتينية على علاقات القوة والهرميات الاجتماعية. ولا بد أن نضع في الاعتبار أنه لا يوجد ما يسمى بعلاقات القوة عمليًا دون دعم من الطقوس، وعلى سبيل المثال فإن أي محكمة قانونية يمكن اعتبارها أحد الطقوس لأن أدوار المتحدثين وأشكال الحديث الدائر خلال المحاكمة تم تحديدها بدقة (Atkinson and Drew ,1979) وبطريقة أخرى فلا مجال للحديث عن أي تنظيم هرمي أو علاقات للقوة لو لم يتم التعبير عنها رمزيًا، والأشكال التي من خلالها يجري التعبير عن الهرم التنظيمي وإضفاء الاحترام عليه تجعل من الصعب على الأفراد الاعتراض على أو تحدي النظام الموجود.

لماذا نمتلك طقوسًا؟

مثلما حاولت توضيحه في هذا الفصل فإن الطقوس ما هي إلا مؤسسات اجتماعية بارعة ومخادعة في آن واحد. فمن ناحية؛ هي لا تلحق الضرر بالناس على أي نحو وليس هناك ضرورة للإيمان واعتناق القيم التي تحويها مواعظ الشعائر الدينية، أو التي يجري التعبير عنها برموز معينة، والطقوس كتجارب معرفية لا تبدو فعالة، وهي لا تحاول طرح وجهة نظر ولا إقناعنا بأمر ما كأفراد.

وعلى الجانب المقابل فلأن الطقس لا يحاول طرح مقترح معين فليس من شأنه التمتع بقدرة التأثير علينا. والحاصل أننا عندما نشارك بأحد الطقوس فنحن أشبه بمن يعتلي سطح أحد القطارات ولا يعلم وجهته، وليس لدينا متسع من الوقت للدخول في جدل بشأن توقيف القطار والنزول. وهذا الأمر لا بأس به عندما نتعامل مع طقس لا ضرر منه، قررنا طواعية المشاركة به، ولكن يجب ألا ننسى أن هناك العديد من المؤسسات بالمجتمع والتي تتبع المبادئ نفسها التي تنتهجها الطقوس، ولذا فهي تبدو كما لو كانت طقوسًا عامة. ففي أشكال تفاعل مؤسسي مختلفة يحدث تقييد لقدرتنا على الاتصال بحرية مع أحد الأشخاص الذين يشغلون مرتبة عالية في الهرم الاجتماعي. ونحن في هذه الأنشطة الشبيهة بالطقوس جرى تدريبنا على الحديث بشكل معين ولا نملك فعل الكثير حيال هذا الموقف، ولا يوجد أمامنا خيار سوى الانضمام لهذه اللعبة والتقيد بقواعدها المفروضة علينا، وتلك هي الكيفية التي تعمل بها السلطة. ورغم حدوث الكثير من التأمل أثناء فعاليات الطقس وفي محيطه، فإننا لدينا ميل لقبول الظروف الموجودة والمحيطة بهذه الأنشطة الشبيهة بالطقوس. وقد نقوم بالتأمل بل أحيانًا نتشكك في النظام الاجتماعي الموجود بطرق عديدة، فإن الترتيب المؤسسي والتفاعل الحاصل، كثيرًا ما لا يستوقفنا لأنها وقائع اجتماعية يتقبلها كل من حولنا فلا جدوى من التذمر. مثلاً لن يكتب لأي محاكمة قانونية التمتع بهذه الصفة لو رفضت الأطراف المشاركة التقيد بالقواعد الرسمية المعمول بها في المحاكمة والتي تفرض على سلوكياتهم. ولم يحدث أن اعترض أحد على ما يحدث من ترتيبات وطلب إدخال تعديلات على هذا السخف وإلا نعته من حوله بالجنون.

وعلى نحو مشابه فالطقوس التي ينظمها الناس في المراحل المختلفة من حياتهم تجعل هذه اللحظات محفورة في الذاكرة، ولذا فهي قادرة على أن تسهم في إضفاء طابع روتيني على أفكارنا عن مراحل معينة في دورة حياة البشر. وفي سياق

التساؤل عما يدفعنا إلى ترتيب الطقوس، نجد أن إحدى طرائق الإجابة هي القول بأنه دون هذه الطقوس ستصبح حياتنا مضطربة ومملة، لأن الطقوس هي إحدى الطرق القليلة التي يستطيع بها البشر أن يحصلوا على راحة بعيدًا عن الروتين اليومي وترتيب مناسبة خاصة. والإجابة الأخرى قد تكون في أن هذه الطقوس تحوي موادًا سيكولوجية وتنشيطية فإنه كثيرًا ما تتحول هذه الطقوس إلى جرعة مغرقة في الرسمية البغيضة الأمر الذي يجعلها تنحرف عن كونها ترويحًا عن النفس، والإثارة التي نحصل عليها من أي طقس - برغم تواضعها أحيانًا - تقوم في الأساس على كون الطقس تجربة يشعر بها البدن بكامله، ولذا فلدى المشاركة في أحد الطقوس لا نكتفي بمجرد سماع إحدى المواعظ أو نشاهد آخرين وهم يؤدون حركات، بل نحن نشارك أيضًا جبرًا في فعل أشياء مثل الغناء أو المشي أو الرقص وإتيان حركات معينة. وهذه التجارب التي نستشعرها بدنيًا وعاطفيًا، هي التي تجعل الطقوس من الصعب نسيانها. وترتبط التجربة المحسوسة بدنيًا بما تمثله هذه الطقوس في عقولنا؛ لأنه جرى نقشها على أجسادنا، وبهذا المعنى فإن الطقوس والأنشطة اليومية الشبيهة بالطقوس مهمة لفهم واقعنا الإنساني؛ لأنها تذكرنا بحقيقة أننا مجرد كائنات مادية وليس مجرد عقول بلا أجساد.

وتأكيد أهمية الجسد؛ لا يعني التهوين من دور اللغة بل العكس تمامًا، لأنه وفي جميع أرجاء هذا الكتاب قمت بالتأكيد على حقيقة أن أهم شيء يتعلق بالواقع الإنساني، هو قدرتنا على تكوين أو التأقلم مع المكونات الاجتماعية وجعلها حقيقة بتبعاتها. ومع ذلك بالنسبة لنا فإن هذا الواقع رغم أنه مكون من بناءات فإنه حقيقة لا سبيل لإنكارها، ويتمتع بالقدرة على مقاومة التغييرات الجذرية المفاجئة، والسبب في ذلك - جزئيًا - هو الآليات التي تلقي الطقوس الضوء عليها. فعندما تتفاعل أفكار ومبادئ معينة يقوم عليها النظام الاجتماعي في مناسبات معينة فإن هذه الأفكار والمبادئ تترك أثرًا على عقولنا وأجسادنا، ولذلك يصعب مقاومتها لأننا نعرف هذه الأمور، وكما يقول المثل "نحن نحتفي بها بشكل روتيني ونشعر بها في وجداننا".

الهوامش

١- تعد احتفالات التخرج في فنلندا مناسبات نادرة الحدوث. وعلـــى ســـبيل المثال فقد تم ترتيب حفل التخرج السابق فـــي جامعـــة "تـــامبر" "Tamper" عـــام ١٩٨٠، وذلك هو السبب الذي جعل العديد من المشاركين - مثلي - يشاركون في الحفل اللاحق - لحاملي الدكتوراه - رغم أنهم كانوا قد حصلوا على هذه الدرجـــة منذ وقت بعيد مضى.

٢- ويصدق الشيء نفسه على صناعة الإعلانات، فليست مصالح المهنيين، الذين يجنون ثرواتهم في مجال الأعمال بشكل مباشر أو غير مباشر - هـــي فقـــط التي تثير إمكانية التأثير المضلل. وعلى الرغم من أن علماء الاجتمـــاع يوافقـــون على ذلك (لحسن الحظ) فليس هناك علم اجتماعي يمكنه تزويدنا بوصفة جـــاهزة؛ فالإعلان هو حرفة تستخدم الكلمة والصورة، وليس علمًا.

الفصل السادس

الشخصية:

حالة المعاصرة أو الحداثة

لتوضيح الكيفية التي تعمل بها لبنات الواقع الإنساني مبادؤه في سياقات ثقافية وتاريخية معينة، فإننا سنناقش في الفصلين التاليين كيفية تشييد بعض الخصائص الثقافية للمجتمعات الحديثة، وكيف تعمل هذه الخصائص على نحو روتيني. وفي هذا الفصل- السادس - سوف أتناول تكوين إنتاج الفكرة الحديثة للشخصية وإعادتها، من زاوية السرد القصصي على وجه الخصوص، ببيان كيف أن بناء الهوية الاجتماعية يلعب دورًا في الأداء الروتيني وتغيير المجتمع الحديث.

وقد يقول قائل إن جميع البشر لديهم بناء شخصية وإن الاختلافات بين ثقافات العالم يمكن رؤيتها في هذا الحيز الواسع من أنواع الشخصية الموجودة في واقع ثقافي معطي. ووجهة النظر هذه يمكن تبريرها بالاختلافات الثقافية لأنواع الشخصيات كما تبرهن عليها اختبارات الشخصية. مع ذلك ومثلما جرى توضيحه فاختبارات الشخصية دائمًا ما يشوبها انحياز ثقافي، والأهم من ذلك أنها لا تقدم سوى أدلة ظرفية عن شيء ما نطلق عليه الشخصية، والتي باعتبارها مكونًا اجتماعيًا هي أحد عناصر طريقة محددة ثقافيًا وتاريخيًا ننظر بها إلى العلاقة بين الأفراد والمجتمع ككل، ولذا فإن تحليل التكوين التاريخي وإعادة الإنتاج اليومي للشخصية لا بد من مقاربته كتحليل حالة، وليس كتحليل لأحد الثوابت العالمية.

ولا شك أن تجربة الشخصية هي مثال شيق على الكيفية التي يعمل بها الواقع الإنساني: لأن أحد أهم الأشياء عن الشخصية هي الكيفية التي يدبر بها البشر العلاقة بين لاعبين كأفراد وبين الكل الاجتماعي. ومثلما ناقشناه في الفصل التمهيدي بهذا الكتاب، فإن السبب الذي جعل الكائنات البشرية تحديدًا قد حققت نجاحًا هائلاً مقارنة بالحيوانات الأخرى، هو ذكاؤنا المؤسسي. وإضافة إلى حقيقة أن العقل البشري هو الأكثر تطورًا، وقياسًا بالكائنات الأخرى، فإن المعرفة والتجربة للأجيال السابقة ولزملائنا من البشر على سطح الأرض يتم تخزينهما بلغة وأنماط سلوكية مؤسسية نستطيع بواسطتها التعامل مع الأشياء وننسق التصرفات الفردية في كل منتظم الأداء بشكل كاف. ومعنى ذلك أن كل شيء يقوم على الأفراد وسلوكهم، ولكن على الجانب الآخر فالتنسيق المشترك يتحقق بما يمثل قاسمًا مشتركًا بين الأطراف والكيفية التي يتحقق بها التفاعل بين أعضاء هذا المجتمع محل البحث.

وفي أوساط الكائنات الحيوانية ذات القدرة العقلية البسيطة فإن التنسيق الاجتماعي بين الحيوانات قد جرت برمجته في الأساس على ما هو مبرمج في جيناتها، وعلى مستوى معين فإن هذا ينطبق أيضًا على البشر. وعلى سبيل المثال فإن أي خلل بسيط في المخ قد يؤدي إلى خلل شديد في المهارات الاجتماعية للفرد، وأى تلف عضوي بالمخ قد يغير من شخصية الفرد في جوانب نستطيع بسهولة أن نلمح تأثيراتها على الخلفية الاجتماعية للفرد. وقد امتزج وافد الطبيعة والتغذية في بني البشر بطريقة معقدة، ورغم أن البيولوجي (علم الأحياء) له دور يلعبه في تحديد شروط معينة للتفاعل الاجتماعي، فإن تنسيق التفاعل بين البشر محكوم في معظمه بالثقافة وليس بالجينات، وهذا هو السبب الذي يجعل الإجابة على سؤال "كيف يدير البشر العلاقة بين الأفراد والنسيج الاجتماعي ككل؟" تتوقف على المجتمع ذاته.

والنموذج العام للواقع الإنساني الذي نستخدمه، لا يقول أي شيء عن مقدار الاستقلالية التي يتمتع بها أعضاء المجتمع ككل، ولا يقول أي شيء عن كيفية رؤية الناس لأنفسهم. وفي هذا الصدد فإن الثقافات والمجتمعات مختلفة عن بعضها بعضًا. فمثلاً في بعض المجتمعات اللاغربية يشعر الأعضاء بالمجتمع أنهم ليسوا أفرادًا[1]، وفي إطار السرد الروائي السوسيولوجي للحداثة من المفترض أنه في المجتمعات الحديثة أو الغربية المعاصرة فإن الناس لهم كيانات فردية، بينما في المجتمعات اللاغربية فإن الناس لا ترى فروقًا بين بعضها كأفراد وترى أنها منصهرة في المجتمع ككل. ورغم صحة أنه في نواح عديدة فإن المجتمعات الغربية المعاصرة تحتاج لاستقلالية كبيرة عن الأفراد، فإن تيار المعاصرة يحمل إشكالية في أنه يقوم بتسطيح التنوع في الثقافات البشرية ليأخذ شكل صورة خطية للتطور الثقافي بما يجعل فكرة الفرد في المجتمع الغربي كنقطة محتومة في التاريخ. وبدلاً من ذلك فلا بد أن نضع في الاعتبار أن درجة الاستقلالية الممنوحة للأفراد تتوقف على الظروف المحلية.

وبصورة إجمالية؛ فإننا نستطيع القول إن الحرية النسبية الممنوحة للفرد داخل نطاق المجتمعات البشرية تتوقف على الطريقة التي يتم بها تنظيم الحياة الاجتماعية، والكيفية التي يكسب بها الناس معاشهم، ولو كان التقدم يستوجب الاستقلالية واتخاذ قرارات فردية فالمحتمل أن ينعكس ذلك في فكرة الثقافة المحلية بالذات. وبطبيعة الحال فإن مقياس درجة الاستقلالية الفردية يتوقف على التاريخ الثقافي للمجموعة محل البحث، ولو اعتنق الناس في السابق منظورًا مجتمعيًا للحياة، وليس ممكنًا – حتى لو تغيرت الظروف المادية – تعديل هذا المنظور بين عشية وضحاها. كذلك فالظروف المادية لا تحدد الفكرة الثقافية للفرد؛ فالثقافات هي التي تميل لتنظيم حياة الأفراد بما فيها الطريقة التي يكسبون بها أرزاقهم. ولكن برغم وجود اختلافات ثقافية ضخمة في الاستقلالية الممنوحة للافراد، فإنه في

الواقع الإنساني، الذي يتم فيه برمجة تنسيق الأفعال بموجب الثقافة وليس الجينات، هناك مقياس للاستقلالية الممنوحة للأفراد. والسلوك المبرمج بالجينات في الحيوانات قد يكون ميكانيكيًا، لذلك يتعذر على بعض الحيوانات أقلمة أنماطها السلوكية وفقًا للظروف المتغيرة فجائيًا، لكن بالنسبة للناس، فحتى أكثرهم معاندة من حيث اتباع ظروف روتينية مصوغة ثقافيًا فإنه قد يبدو في بعض الأحيان شبه غبي إذا ما أصر على عدم تغيير أحواله، إذ إن الميزة التنافسية للثقافة على البيولوجي تكمن في أن الناس لديهم القدرة على التأقلم المرن للمواقف الجديدة، ويتطلب ذلك مقياسًا للتقييم الفردي.

وعلى ذلك فحين أقوم في هذا الفصل بمناقشة الطريقة التي يتم بها بناء الشخصية اجتماعيًا، ثم توضيح موضع الممارسة الروتينية بالمجتمعات المعاصرة المتقدمة، فإنني أتناول بذلك مثالاً محددًا، هو مثال الحالة الغربية.

تكوين الفرد والذات الداخلية

أحد أسباب القناعة السائدة بأن هناك تطورًا في اتجاه الطابع الفردي في نطاق الجنس البشري، هو أن كتابة التاريخ دوليًا يغلب على توجهها النزعة الأوروبية؛ ويعني ذلك أن تطور الفردية من العصور الوسطى الأوروبية حتى الوقت الحاضر يتعرض لخلط مع مسار تطور عالمي من الصفر حتى المستقبل المنظور. وفي نطاق هذه الفترة وفي هذه المنطقة الجغرافية - أوروبا خاصة - بدأت عملية تشكل الفرد في التبلور فعليًا ولكن ذلك لا يعني أن الحداثة الأوروبية كانت المولد للفردية بل عملت كمثال على نموذج حالة للديناميات التي بواسطتها أثرت الظروف الاجتماعية وتكوين الشخصية على بعضهما بعضًا، الأمر الذي يعطي شكلاً للمكونات المختلفة من الهيئة البشرية.

وقد اتفق مؤرخو الثقافة الأوروبية على أن طرق التفكير لدى الناس تغيرت على نحو جذري منذ أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر. وفي دراساته عن عملية التحضر لاحظ نوربيرت إلياس Norbert Elias (1978,1982) أن السلوكيات بدأت تتغير بسرعة اعتبارًا من القرن السادس عشر وما تلاه، سواءً في البلاط الملكي أو بين الناس العاديين بحيث إن سلوكيات مائدة الطعام مثلاً أصبحت تناظر (في أوساط الطبقة الأرستقراطية) سلوكيات الوقت الحاضر مع حلول نهاية القرن الثامن عشر. ومن وقتها والفترة التالية أصبح الأمر بمثابة انتشار للعادات وإقامة أعراف جديدة. والشيء نفسه ينطبق على تاريخ الممارسة الجنسية حيث تقول الروايات إن فترة التواضع والسكون وازدياد المحظورات عادة ما بدأ فجرها في أوائل القرن السابع عشر (e.g., Foucoult 1980) ووفقًا لما ذهب إليه فرانسيس ياتس Franc es Yate (1969) فقد كان الجزء الأول من القرن السابع عشر هو فترة مهمة لميلاد الطابع الحديث للشخصية الأوروبية والأمريكية.

وقد ارتبطت الأفكار المتغيرة عن الشخصية - وعلى وجه الخصوص ازدياد مطلب الخصوصية - مع العمران والحضارة وصعود تيار اقتصاد التبادل الرأسمالي، الأمر الذي احتاج لأنواع جديدة من الممارسات الإدارية ذات الطابع الفردي، وقد حدث تغيير عميق في أسلوب الحكم وشكله خلال هذه الفترة، فخلال العصور الوسطى كان الحفاظ على النظام يتم من خلال مباشرة السلطات العامة لآلة القمع وتسخير قوتها للقواعد القانونية ومعاقبة المجرمين، الأمر الذي سمح للمواطنين الملتزمين بالقانون أن يظلوا في الخلفية ويعيشوا حياتهم بسلام، ولكن اعتبارًا من القرن الثامن عشر وما تلاه أصبحت السلطة غير مرئية على نحو متزايد بينما أصبح المواطنون أهدافًا للمراقبة والسيطرة المستمرة والمرئية.

وقد جرت مواجهة خطر الفوضى وغياب النظام والذي كان يكمن في أوساط الحشود بالمجتمع الحديث، حيث لا أحد يعرف أحدًا من خلال السيطرة والمراقبة النظامية وجمع البيانات عن الأفراد. وكانت هذه الطريقة يتم تطبيقها في البداية مع مقدم القرن السابع عشر، لمحاربة الفوضى التي نجمت عن تفشي الطاعون في المناطق العمرانية، حيث جرى اعتلاء أسطح المنازل وإغلاقها من الخارج وصدور حظر بمنع الاجتماعات العامة والتجمعات، وكان الحراس منتشرين في كل مكان وعلى جميع البوابات. وقد جرى استخدام الوسائل نفسها في باريس خلال القرن الثامن عشر، لمحاربة الفوضى والاضطراب الاجتماعي والجريمة؛ ولذلك أقيمت شبكة غير مرئية من المراقبة اللصيقة تضم في قوامها مفتشي البوليس والمراقبين والمخبرين والعاهرات؛ حيث كانت وظيفتها الكشف عن الأسرار وجعل كل شيء مرئيًا (Foucault 1979). كذلك شهد المجتمع الحديث ابتعادًا عن وسائل العقاب الوحشي العلني، والتي كانت الوسيلة المفضلة في العصور الوسطى، وبدلاً من ذلك حدث تحول إلى الأخذ بأساليب عقاب أكثر إنسانية مثل السجن وإنشاء مؤسسات عقابية التزمت بمثل التعليم والتربية الأخلاقية. ومع ذلك وكما أوضح والتر بنجامين Walter Benjamin وميشيل فوكو، لم يترجم ذلك بالضرورة إلى تقدم؛ لأن هذا النظام الجديد يقوم على فكرة المراقبة المتواصلة والسيطرة، الأمر الذي لم يفلت منه أحد ولا حتى المواطنون الملتزمون بحكم القانون. والشيء المحوري في هذا التغيير لم يكن إخضاع الناس للمراقبة المستمرة فقط، بل هو إدراكنا لوجود جهاز إداري جاثم، ومعرفتنا بأن النظام بوسعه التدخل في أي وقت وفي أي مكان، وتوقعنا لحدوث عواقب مشينة لمثل هذا التدخل، الأمر الذي جعلنا نظل على الصراط المستقيم. وقد جرى استبدال الانضباط الخارجي والإكراه العلني ليحل محلهما الانضباط الذاتي. وفي عملية التحضر هذه تغيرت على نحو جذري عقلية الفرد المعاصر؛ لأن نمو الانضباط

الذاتي وتزايده على حساب الانضباط الخارجي خلال القرون القليلة الماضية جعل هذا الأخير من مخلفات التاريخ، وأسهم في ازدياد الإحساس بالحرية بين الأفراد. وفيما يتعلق بتجارب الناس فإن الحداثة كانت تعني ازدياد الحرية. وليس معنى هذا أن الناس اليوم تشعر بأنها أخضعت أنفسها – رغم أنفها – للنظام المفروض وللانضباط بل الحقيقة أنها تأخذ في الحسبان الإكراه الاجتماعي والذي يمهد الظروف لأفعالهم الاختيارية. وسرعان ما يتحول الشكل المتقدم من النظام الاجتماعي إلى بيئة طبيعية يسودها توقع بحدوث توافق بين أفعال الناس وإرادتهم. وهذه الظروف المتغيرة التي لم تعد تمثل السلطة الشخصية للحاكم أو الجهاز القمعي، أصبح ينظر إليها الآن على أنها تمثل مجتمعًا غامضًا في مواجهة الفرد.

وقد أعطى تصاعد دور الفرد المرتبط بنوعية جديدة من الجهاز الإداري والعقابي وتكون اقتصاد تبادل رأسمالي الفرصة لظهور مفهوم جديد عن الذات. ومع ازدياد معاملة الناس على أنهم صناع قرار فرادى ومسئولين، وجعلهم يدفعون ثمن اختياراتهم بمساعدة لغة البحث عن الذات التي جرت استعارتها من الديانة المسيحية البروتستانتية، سرعان ما صعد إلى السطح مفردات لغوية جديدة كلية للتعامل بواسطتها مع الذات. ومع الظهور التدريجي لفكرة الفرد على أنه ذو شخصية منفصلة يسعى لضبط رغباته وكبح جماح حاجاته حدث تحول مهم في مقاربة "الأنا" EGO. فبينما بدا الناس في العصور الوسطى على دراية بماهية رغباتهم وعدم الاعتياد على إجبار أنفسهم على فعل أي شيء لا ترغب نفوسهم فيه، فإنه واعتبارًا من القرن السادس عشر وما تلاه حدث تحول عكسي في هذا الاتجاه.

ولو أخذنا على سبيل المثال دراسة إيمانويل لو روي لوديوري (1978) Emanue le Roy Ladurie عن "مونتيلو" Montaillou، وهي قرية فرنسية مع نهاية القرنين الثالث عشر والرابع عشر، ففي أوساط الفلاحين لم يكن معلومًا ما المقصود بالانضباط الذاتي، ورغم أنهم كانوا يشعرون بالامتنان للعيش من كدهم

وعرقهم فإنهم اكتفوا بالعمل بما يحفظهم على قيد الحياة ويقيم أودهم. ولو حدث شيء مثير للاهتمام كان العمل يتوقف لأسابيع. وكان مفهوم الفلاحين للخطيئة متسقًا مع علاقتهم بالعمل، فلو حدث أن اجتذبت علاقة زنا خارج إطار الزواج طرفيها فكان ينظر إليها على أنها علاقة بريئة، وإذا ما أصبحت تلك العلاقة غير مستحبة سرعان ما تتغير إليها النظرة وتعتبر زنا، فإن فكرة الديانة البروتستانتية التي ظهرت فيما بعد عن الزنا، كانت تمثل النقيض تمامًا، وعلى وجه الخصوص في المذهب الكالفيني؛ حيث كل شيء حسي وعاطفي كان محظورًا باعتباره خطيئة، وليس فقط العلاقة الجنسية والتي كانت تحظى بالقبول فقط لو كانت وظيفتها زيادة النسل. أما كل ضروب اللهو، حتى ولو كانت مفيدة من منظور ثقافي أعلى، فقد نظر إليها وإلى ما عداها بارتياب، وأما العمل فكان ينظر إليه على أنه شيء منحرف يبعد صاحبه عن التكريس للمقدسات (Weber 1971).

وقد جرى النظر إلى هذا التوتر بين الانضباط الذاتي للفرد وبين إطلاق العنان للرغبات على أنه مسألة دينية في البداية ومسألة سلوك أخلاقي، فالإفراط في الشرب مثلاً لم يكن ينظر إليه على أنه مؤشر على الإصابة بمرض ولا هو ضياع السيطرة، بل كان يدان وينتقد باعتباره سقطة أخلاقية أو خطيئة، ولكن منذ البداية جرى تضمين فكرة مؤداها أن هناك سلوكيات معينة وبصفة خاصة المتع الدنيوية تمثل طبيعة في الفرد وهذا هو السبب الذي يجعل من الضروري التغلب عليها وكبح جماحها باستعمال المنطق. ووفقًا لفيبر فإن الكنيسة الغربية أيام حكم بند كيت والجزويت أصبحت متحررة من فكرة تعذيب الذات "لقد جرى التوصل إلى طريقة منهجية تتمثل في التمسك بالسلوك العقلاني بغرض التغلب على الشهوات لتحرير الإنسان من سطوة النزوات اللاعقلانية واعتماده على العالم وعلى الطبيعة، وقد حاولت هذه النهضة الكنسية اخضاع الإنسان لسمو الإرادة التي تسعى لتحقيق غاية، بحيث يتم إخضاع تصرفات الإنسان للانضباط الذاتي مع الأخذ في الاعتبار التبعات الأخلاقية" (Weber 1971 118-19).

والمصدر الآخر لتلك اللغة الجديدة عن الشخصية يمكن العثور عليه في علوم الإنسان مثلما أسماها فوكو، والتى ظهرت مكملة لمؤسسات تخصصية جديدة. وقد أدى إضفاء الطابع الفردي على الرقابة إلى منح جهات استطلاع الرأي معلومات حديثة عن ردود الفعل لدى الفرد تجاه المؤثرات المختلفة، وهو ما أدى إلى ظهور أشكال معرفية جديدة أو تخصصات اعتبرت بمثابة نظم حقيقية، وهذه بدورها أعطت تغذية مرتدة للمختصين ممن عهد إليهم بمسئولية المزيد من التطوير للمؤسسات التخصصية (Foucault 1979).

كذلك يمكن أن نرصد ظهور مفردات جديدة عن الذات والشخصية في ميلاد أدبيات مختلفة ازدانت بوفرة الحديث عن الذات، وفي هذا الموضع أعني على وجه الخصوص صعود تيار "السير الذاتية" حيث يعكف الباحثون إلى وضع السير الذاتية لتكون بمثابة انعكاس أو مؤشر على صعود التيار الفردي، وعلى سبيل المثال يلاحظ بول ديلاني أن ظهور السير الذاتية في إيطاليا كان مسبوقًا بتاريخ الأسرة والشيء نفسه ينطبق على بريطانيا: "في بريطانيا القديمة كنا نجد السير الذاتية تحوي قصص تاريخ الحياة في سياق التقاليد الأسرية وهو ما يبعد الكاتب عن الإفراط في الحديث عن الذات" (Delany 1969). كذلك تقترح الدراسة التاريخية للسير الذاتية أن الفردية هي شكل حديث للحديث عن مفهوم الذات والتى بدأت في عصر النهضة وازدهرت في عصر "جوته" (Goethe Misch 1969: Weintraub 1975, 1978). ويوضح وينتراوب (1975: 834) أن السيرة الذاتية متصلة على نحو لا ينفصل بمشكلة مفهوم الذات. والطريقة التي ينظر بها الناس إلى طبيعة الذات تحدد بصورة كبيرة شكل وعملية كتابة السيرة الذاتية. والسير الذاتية تكشف الظهور التدريجي لهذا الشكل من مفهوم الذات الذي أطلق عليه الفردية. ومن الهيلينية وحتى العصر الروماني وما بعدها ووفقًا لما ذهب إليه وينتراوب، حدث تحول حاد تجاه الشخصية التي توجه من الداخل. ومنذ عصر النهضة استطاع الإنسان الغربي وبفعل سلسلة من التطورات

المعقدة والتدريجية أن يكون رابطة معينة بقيمة الشخصية التي أسميناها الطابع الفردي، وتتصف هذه القيمة بالرفض الشديد لأي نموذج يزعم فهمه المطلق لماهية الشخصية (Weintraub 1975: 838).

السير الذاتية والمنطق البيوجرافي

الحقيقة المتمثلة في أن السير الذاتية التي ظهرت كأدبيات جديدة في عصر النهضة، هي بالقطع مؤشر على حدوث مفهوم جديد للذات، فإن الناس لم تبدأ في كتابة هذه السير الذاتية لمجرد إدخال السرور على نفس المؤرخين الثقافيين مستقبلاً بتزويدهم بمادة يمكن لهم من خلالها دراسة الذات الحديثة. فقد كان من الضروري وجود دافع لدى كتاب السيرة الذاتية – وقرائهم بالضرورة لتلك المادة – لتجشم مثل هذا العناء، ويكشف مثل هذا الدافع وجود رابطة وثيقة للغاية بين السير الذاتية وبناء الشخصية. فالسير الذاتية ليست لمجرد التأمل أو التوثيق للفردية الحديثة بل هي (Gubrim and Holstein 1995 a 1995 b; Gubrium et al. 1997) نتاج لحقيقة أن الناس بدأت المشاركة في عمل بيوجرافي يعني بسيرهم الذاتية أو ما يسمى المنطق البيوجرافي (Alasuutari 1986. 1992a).

ومعنى هذا أنه وكذوات في المجتمع الحديث فنحن ننظر إلى أنفسنا أو إلى زملائنا في المجتمع انطلاقًا من إطار الشخصية؛ أي نحن نعتقد أن ما نفعله في موقف معين أو المفروض أن نفعله مرتبط داخليًا بالكيفية التي تصرفنا بها في مواقف شبيهة أو مختلفة. ولا يعني ذلك أن سلوكنا يمكن التنبؤ به على نحو شامل، ناهيك عن إمكان تحديده بموجب تجاربنا الماضية أو الأفعال السابقة، ولكننا نعتقد أن كل شخص له أسلوب معين أو طريقة شخصية في التصرف وإتيان سلوك على حسب المواقف المختلفة. ولو كان ممكنًا التنبؤ بأفعال الناس بهذه السهولة لجرى

اعتبارهم سذجًا وأقرب ما يكونون للإنسان الآلي (الروبوت) أو الحيوان الأقل ذكاءً، ولكن لو بدا أن تصرف الناس متوقف فقط على ما يصدر عن الآخرين من أفعال أو آراء يجري اعتبارهم انتهازيين وعديمي الشخصية. ولذلك فما دام وجود شخصية أو طابع متفرد لكل واحد يجسد التزامًا أخلاقيًا، فالأفراد يجري محاسبتهم في مواجهة بعضهم بعضًا وفي مواجهة أنفسهم عن الكيفية التي ارتبطت بها أفعالهم السابقة مع أفعالهم الحالية أو مع خططهم المستقبلية. ويصدق ذلك بشكل خاص حين تتغير الأشياء، أو حين يتم النظر للناس على أنهم يتصرفون على نحو غير مألوف أو انتهازي. ففي مثل هذا الموقف يحتاج الفرد إلى إعادة السرد لحياته الماضية وهو ما يعني المحافظة على استمرارية أو المنطق المقبول اجتماعيًا بالنسبة لتغير كامل في المنظور والمبادئ الأساسية في الحياة، وهو الحال في الحكايات عن تجربة "تحول"، ففي تلك المواقف يشارك الناس إما على نحو خاص أو عام في كتابة السيرة الذاتية وهو ما يؤدي في بعض المناسبات إلى ظهور السيرة الذاتية المنشورة.

بعبارة أخرى فالسير الذاتية هي النتاج لعمل بيوجرافي يومي يشيد من خلاله الناس تجاربهم وشخصيتهم المتفردة ،والسير الذاتية هي سرد قصصي يربط سلسلة من الأحداث من حياة أحد الأشخاص بتوضيح يقدم توصيفًا للشخصية محل البحث، الأمر الذي يقوم ببناء هذه الشخصية. ومثلما أوضح ليجيون (Lejeune 1989 :4) فالسيرة الذاتية هي كتابة قصصية بأثر رجعي بواسطة شخص حقيقي تتعلق بوجوده، حيث يقوم صاحب السيرة بالتركيز على حياته الفردية وعلى وجه الخصوص قصة شخصيته. وقد سعى ليند (Lind 1987 :344) إلى توسعة نطاق هذا التعريف قائلاً إن "السيرة الذاتية هي جميع القصص التي يرويها أحد الأفراد أثناء فترة حياته والتى (١) تعرض نقطة جوهرية عن صاحب القصة وليست عن الطريقة التي عليها العالم، (٢) توسع من نطاق التقارير المنشورة أي تجعل هذه الحكاية صالحة للسرد لفترة طويلة من الزمن".

والسير الذاتية المكتوبة هي حالة ذات خصوصية شديدة، فإن سرد قــصص الحياة إجمالاً هو ظاهرة في الحياة اليومية والتي تخدم وظائف معينة، وليس معقولاً أن يحتفظ الأفراد بقصص حياتهم جاهزة في جيوبهم الخلفيــة، كمــا أنهــا ليــست مستقرة في الجزء الخلفي من عقولهم في انتظار أي باحث يقوم بجمعها. وأى سرد لما حدث في ماضي أحد الأشخاص (أو لما يتم روايته خلال مقابلة شخــصية مــع أحد الباحثين) يسعى لإبراز مغزى معين وتحقيق وظيفة ما. وأى حدث معين فــي السرد لقصة حياة شخص معين يجب أن يتم ربطه بالسياق الحالي؛ لــنفهم الكيفيــة التي لعب بها هذا الأخير دورًا في صياغة هذه الشخصية. وفــي الأغلــب تبــرر السيرة السلوكيات الصادرة عن أحد الأشخاص حاليًا، وهذا الادعاء يبــرره إنتــاج السيرة الذاتية. وعلى ســبيل المثــال، اعتبــر (Gergen and Gergen, 1984) أن السرد لأحداث يومية في حياة الناس يستوجب تفسيرًا ذاتيًا وقص كل ما هنالك عن الذات وبصورة فجائية ولحظية لنفهم كيف أن هذه الذات وصلت إلى حالة"العدوانية" أو "الشاعرية" أو "الذكورة" بربطها بسلسلة من الأحداث السابقة. لذلك تتكون السير الذاتية من سرد بأثر رجعي لأحداث معينة وهي كحكايات تتأمل فيما حــدث فــي سياقات معينة ومواقف بعينها لأشبه بهجمة من مرض مزمن مثلاً (Williams 1984).

ورغم حدوث السرد للسير الذاتية في شكل خطبة أو حديث داخلــي يجــري داخل هذا الفرد وهو متطلب لخلق الإحساس بالاستمرارية للــذات فــي مواجهــة ظروف متغيرة ومواقف مختلفة، فإن المفاهيم والأحاديث ونظم التوضــيح (Lind 1987) أو الذخائر التوضيحية (Poter and Wetherell 1987 :146-57) المستخدمة فــي مثل هذه الأحاديث ليست لغة خاصة؛ فالناس دائمًا ما تلجــأ لاســتخدام المــصادر التوضيحية المتاحة لديهم عندما يتعلق الأمر بخلق إحساس بالذات.

تؤدي هذه الاعتبارات إلى نظرة استطرادية للذات (See Harr'e and Gillet 1994) ويذهب هذا المنظور إلى أنه لكي تحقق المشروعات والنوايا والخطط لدى الناس غاياتها، فلا بد من وجود موارد لغوية معينة تحت تصرف هؤلاء، وقد جرى الاصطلاح على إطلاق المقطع في اللغة الإنجليزية "Ology" على هذه الموارد، لذلك فإن علم موارد المشاعر هو "emotionology" يمثل الموارد الاستطرادية Discursive واللغوية التي لدى الناس، وتحت تصرفهم لوصف الظواهر العاطفية (Harre and Gillet 1994 :98). وبناءً على وجهة النظر هذه نقوم بالبناء للفرد على أنه شخصية باستخدام ذخائر معينة من خلالها نفسر أفعال الناس في الحياة اليومية. وعلى هذا ليست المشاعر موجودة لكي نصفها بكلمات بل هي نتاج للطرق التي يتم بها التحدث عنها.

الافتراضات الثقافية للذات

واضح إذن أن الأفراد يستخدمون سرد السيرة الذاتية ورواية الأوتوجرافيا لتشييد تميزهم الفردي أي الاستمرارية بمرور الوقت وهذا يبين الكيفية التي يتحقق بها الإحساس بالذات من خلال الحديث. ومع ذلك يؤدي هذا إلى السؤال عما هي الافتراضات أو الأسس الثقافية التي يقوم عليها الفهم لقصة الحياة كقصة عن حياة أحد الأفراد أو شخصية فرد ما. ولو قمنا جدلاً ببناء سردي للذات والشخصية فكيف يتم ذلك؟ وما هي الأسس الثقافية الضمنية أو الأطر المطلوبة من أي قارئ لسيرة ذاتية؟ أقترح أننا نستطيع التعرف على مبدأين متشابكين لفهم أي سيرة ذاتية: المضمون السردي ومفهوم الوجه Concept of face.

وتشير عبارة المضمون السردي إلى فكرة هيربرت بول جريس (Herbert paul grice 1975, 1978) عن المتضمنات المحادثية؛ بما يعني أنه في المحادثات

العادية يفترض كل واحد أن المشاركين يتبعون المبدأ التعاوني، والذي يتحقق في أسس معينة للحديث. وقد قام ميتشل جيس (Micheal Gies 1982) برصد ستة من هذه الأسس، ولن نتعرض لهذه الأسس الستة في هذا الفصل وسنكتفي بالقول إن الأسس التي نتبعها بشكل تلقائي تستوجب تجنب اللغة غير المألوفة حتى نتحرى الصدق والارتباط بالحدث وألا نزيد أو ننقص من المعطيات، وليست هذه الأسس بمثابة قواعد تنظيمية بل يقوم الناس باستخدامها على نحو منتظم لتفسير ما يصدر عن الآخرين في المحادثة (Nofsinger 1991: 40).

وعلى نحو مشابه فحينما يقوم أحد الأشخاص بسرد حكاية طويلة فنحن نفترض أن هناك رابطة موضوعية ومنطقية تربط الجمل المختلفة بالقصة سويًا. وقد طرح تون فان ديجيك Teun Van Dijk (1980) وجهة النظر نفسها ببيان أنه إضافة إلى الهياكل الموضوعية فنحن نفترض أن النصوص تتمتع بتماسك موضوعي. وهو يعطي مثالاً: "جون كان مريضًا لذلك قام باستدعاء الطبيب ولكن الطبيب لم يستطع الحضور، لأن زوجته أرادت الذهاب إلى المسرح معه، وكان عرض مسرحية "أو تيلو" والتى اعتقدت زوجة الطبيب أنها مسرحية لا يصح أن تفوتها لأن شكسبير واحد من كتاب الدراما القلائل الذين .. إلخ" (Van Dijik 1980 :4).

إن كل حقيقة فيما تقدم من جمل تعد شرطًا للجملة التي ستليها، كذلك جرى جعل المشاركين متطابقين لفترة فإن الجزء المتبقي من القطعة المكتوبة لا يتمتع بأي تماسك؛ لأن الموضوع الذي يربط القطعة مفقود ونحن نتوقع العثور على الموضوع في أي قصة، ولو فشلنا في العثور عليه فسنظل نتساءل ما هو المغزى مما نقرأ؟ لذلك ففي سرد أي قصة، وفي الإنصات إليها، إنما نميل إلى تصديق التفصيلات غير المرتبطة إلى درجة معينة، ولكن حيث إننا نتبع المبدأ المتعاون فنحن نحاول إسباغ نوع من المنطق على التفاصيل، وتعطي السيرة الذاتية المثال

لذلك. ولو نظرنا إلى الجمل التالية "أنا لا أجيد الكذب أبدًا" و"عندما سألني بول هل تجيد السباحة قلت نعم" فمن الناحية الشكلية لا توجد رابطة بين الجملتين ولكن باتباع المبدأ المتعاون نستطيع أن نستخلص من الجملتين، أن المتحدث يحاول قول الحقيقة. مع هذا إضافة إلى البناء السردي فإن هذا المثال يبين إطارًا شديد الوضوح، فنحن وبشكل تلقائي نفترض أنه لدى سماعنا أحد الأشخاص وهو يقول أنه لا يجيد الكذب أبدًا أنه سيستمر في اتباع هذا المنهج.

ويقودنا ذلك إلى ما نعنيه بمفهوم الوجه؛ أي التوقع أن شخصًا معينًا يجب أن يكون متسقًا مع ذاته، ورغم أن هذا المفهوم جرى تطبيقه في البداية على التفاعل البشري نستطيع افتراض أنه يصدق أيضًا في سرد القصص الطويلة. وفي حالة سرد القصص فإن المشاركين في التفاعل الإنساني يفترض أنهم يعطون صورة ثابتة لأنفسهم كشخصيات، ونحن من المفروض أن نحافظ على ماء وجهنا لكي نلعب وبنجاح الدور الذي اخترناه لدى الدخول إلى الموقف محل البحث.

ويرى أيرفنج جوفمان (1967) أنه المبدأ المقدس الذي يسود خلال مواقف المحادثة والذي بموجبه يبدي المشاركون في المحادثه نظامًا قائمًا على المعاملة بالمثل في الحفاظ على ماء وجه بعضهم بعضًا، ومعنى ذلك من بين أشياء أخرى أن الناس المشاركين في المحادثة يحافظون على مشاعر بعضهم بعضًا ويحافظون على صورة بعضهم. وقد أوضح براون وليفنسون Brown and Levinson (1987) أن هناك مبدأ عالميًا لدماثة الخلق يقوم على تجنب اللجوء إلى ما من شأنه أن يهدد بإراقة ماء وجه الطرف الآخر في المحادثة، وهو مبدأ يقوم على نوعين: إن مثل هذه الأفعال قد تهدد ماء الوجه الإيجابي والسلبي، وعبارة ماء الوجه السلبي تشير إلى تمني كل واحد من أطراف الحديث ألا تجري عرقلة أفعاله بواسطة الآخرين، أما ماء الوجه الإيجابي فهو يشير إلى رغبة كل واحد من

أطراف الحوار أن يلقى القبول لـدى الآخـرين (Brown and Livnson 1987: 621). فعندما نقول "لا أعتقد أنك تستطيع إخباري عـن الوقـت الآن؟ بـدلاً مـن أخبرني عن الساعة الآن" فنحن بذلك نستجيب لتوقعـات التحلـي بـالأدب خـلال المحادثة بإظهار أننا على دراية ونحترم متطلبات ماء الوجه السلبية لدى الطـرف الآخر المخاطب بتلك العبارة. وفي أي تفاعل وجهًا لوجه، فإن الحفاظ علـى مـاء الوجه يعني أنني لو قدمت نفسي كأخصائي في مجال ما فإنه يعد من باب الإهانـة لو أظهرت أنني لا أعرف شيئًا عن هذا المجال أو أن معرفتي به ضئيلة.

ولدى اختيار سرد السيرة الذاتية يتم الدخول إلى موقف التفاعـل، بإعطـاء مقدمة عن صاحب السيرة وربما كان جمهور السيرة الذاتية غير مجهـولين لمـن يقوم برواية القصة، فإن القصة تظل رغم ذلك تقديمًا لذات أو شخـصية، ومـا دام الأمر كذلك فلا بد من الحفاظ على تماسك الموضوع. وفي تقديم السيرة الذاتية فإن مبدأ الثبات يعني أن الخصائص التي يزعم من يقص القصة أنها تـصف صـاحب السيرة، متفقة مع الأحداث الحياتية التي تزخر بها القصة. وهذا واضح إلى حد مـا لأن أي أحداث تتضمنها سيرة ذاتية يتم إدراجها لأنها تطرح وجهـة نظـر عـن صاحب السيرة الذاتية. وغالبًا ما تستخدم السير الذاتية من أجل توضـيح الأفعـال التي من شأنها أن تهدد ماء الوجه والأفعال العامة التي قد ينظر إليها علـى أنهـا متناقضة مع الصورة الذاتية للشخص التي ذهبت الادعاءات إلى تمتعه بها.

ولنأخذ مثلاً مما يحدث خلال المقابلة الشخصية للحصول علـى وظيفـة أو بيان سيرة ذاتية مطلوب للتقدم لوظيفة خالية، فلا بـد مـن أن تتـصف الأحـداث الحياتية الماضية بالصدق وألا تتناقض مع السجلات والوثائق الشخصية المقدمـة. وعلى الجانب الآخر فالقصة المبنية على هذه الأحداث لا بد أن تنقل اهتمامًا عميقًا بالوظيفة المتقدم إليها الشخص، وذلك معناه أن العمل في السابق بمكان وموقـع لا

علاقة له مطلقًا بالوظيفة المتقدم إليها الشخص الآن تعني أن هنـــاك خطــأ فادحًـــا يتعين تصحيحه. والاحتمال الآخر هو أن الشخص بمقدوره وضع ســيرة وحكايــة قادرة على بيان أن المتقدم للوظيفة؛ وإن كان يعمل في السابق بمجال مختلف يتمتع بالمهارات اللازمة التي تتصل على أفضل ما يرام بالوظيفة الحالية.

ترى هل تكون بعض هذه السير الذاتية زائفة تمامًا؟ ولو كانت الإجابة بــــ "نعم" فهل هي بذلك عديمة الجدوى في محاولة إفهام القارئ لها بحقيقة ذات الفــرد الذي كتبها؟ ليس الأمر بالفعل كذلك لأن القائمين بعمل المقابلة الشخصية للإلحـــاق بالوظائف واختيار العناصر المطلوبة يعرفون أنه لو كان هناك شخص قادرًا علـــى عرض سيرته الذاتية على نحو مقنع يفيد بقدرته على تحقيـــق التنميـــة المطلوبـــة للمستقبل الوظيفي، فإنه سيتأقلم حتمًا مع المهام الجديدة. وبداية فإن نفس الروايـــات نفسها هي التي تقدم للأصدقاء والأقارب. وثانيًا إن المنطق المستخدم فـــي الـــسيرة الذاتية يعمل كآلية شخصية نحصل بموجبها على استمرارية للذات. ولو احتجنا إلى الحصول على نموذج جديد للمفهوم الذاتي لنحسن الملاءمة مع متطلبات دور متغير فإننا نستطيع توضيح سيرتنا الذاتية من جديد. كذلك فإن الذاكرة والنـــسيان أداتـــان عظيمتان في صياغة وإعادة صياغة الذات الشخصية.

إنقاذ الذات المنشطرة: السرد الذي طرحه فرويد عن الذات

نستطيع القول إن سرد وقراءة السيرة الذاتية يستند إلى قناعـــة حتميـــة أن هناك تماسكًا في الأفعال الماضية لصاحب السيرة؛ أي أنه يحافظ على ماء وجهـــه. ووظيفة سرد السيرة الذاتية لو نظرنا إليها من زاوية التفاعل اليومي، هـــي إنـــشاء "ذات" أو "واجهة". وسنناقش الآن كيف أن الشروط المعينة لحماية الواجهـــة فـــي المجتمعات المعقدة تتسبب في ظهور الفكرة المعاصرة المـــسماه الشخـــصية كمـــا صاغها سيجموند فرويد على سبيل المثال.

ومثلما أوضحت الدراسات التاريخية فإن السير الذاتية هي ضرب قصصي قد تطور مع الحداثة (Delany 1969, Misch 1969. weintraub 1975, 1978). وعلى أية حال، فإذا ما تقبلنا فكرة أن سرد السيرة الذاتية هو وسيلة لحماية الواجهه، فلن يكون واضحًا لماذا ينبغي أن يكون ذلك صحيحًا؛ فوفقًا لما قررته البحوث غير الثقافية والتى أوردها براون وليفنسون (1987) تبدو أن هناك قواعد عالمية للآداب مستندة إلى فكرة الواجهة؛ ولذا فمتطلب حماية ماء وجه الفرد يبدو ظاهرة عالمية، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يثير لدينا سؤالاً عن السبب الذي يجعل السير الذاتية قد ترافقت في الغرب مع ظهور الحداثة؟.

في المجتمعات المعقدة يسند للأفراد أدوار متعددة فكأن وجه الشخص يتغير من احتكاك الآخر. ومع ذلك، وكما أكد موسى (1979) Mouss وجيرتز (1973: 360- 411, 1983: 62-8)، فإنه في أي مجتمع ما قبل الحداثة يتم التعرف على الناس على أنهم نسخ مكررة بشكل جماعي، أو ينظر إلى العشيرة على أنها تتشكل بفعل عدد معين من الأشخاص أو الأدوار، وعلى الجانب الآخر فإن الغرض من جميع هذه الأدوار هو تجسيد كل واحد في جزئيته المخصصة له بحسب موضعه في الشكل الكلي للعشيرة (Mauss 1979 :65). وفي نظام اجتماعي كهذا فإن الحفاظ على وجه الفرد في جميع أرجاء الحياة للفرد يشبه محاولة مستميتة للطفو على السطح في خضم هذه الجموع، وهذا هو بالضبط السبب الذي جعل كتابة السيرة الذاتية أمرًا مهمًا مع ظهور الحداثة. فبساطة نسق نظام الدور لا تتسبب في تهديد الوجه بالدرجة نفسها التي يتسبب فيها المجتمع الحديث حيث يكون سرد السيرة الذاتية موضحًا لمنطق معين في أحد المواقف حين تتفاوت توقعات الدور بشدة من تصادم اجتماعي لآخر فإنه يظل الالتزام قائمًا تجاه الحفاظ على ماء الوجه. فاستحالة الحفاظ على ماء الوجه بالمعنى الكلاسيكي للكلمة يؤدي إذن إلى ابتكارات سردية ومفهوم متغير للشخصيات.

وتكوين أفكار جديدة عن الشخص يمكن النظر إليها في تطور الفلوكلور الأوروبي والأدب. ولننظر مثلاً إلى شخصيات الفلوكلور (Propp 1975) فكل شخصية سواءً البطل أو الشرير تواصل السعي إلى الهدف الموضوع بالوسائل التي يتقبلها العقل. ومع الحداثة جرى اعتبار هذه الشخصيات الخيالية لا تستحق سوى الاحتقار لأنها إما شديدة السواد أو البياض بمبالغة لا موضوعية، كما قامت الروايات الحديثة بإدخال شخصيات أكثر تعقيدًا ذات وجهات نظر أكثر تناقضًا ودوافع خفية(٢).

وتعكس الأفكار الحديثة عن الشخصية مثل نظرية فرويد لتشريح الشخصية التطور نفسه. وفي الواقع العملي قام فرويد ببناء أسماء وإطلاقها على أجزاء من الذات التي جرى شطرها إلى شظايا، فالذات أو الشخصية كانت الحل للصعوبة في شرح سلوك الفرد الحديث ومسئوليته عن أفعاله، إذ يبدو الفرد الحديث في أدوار مختلفة بل ومتناقضة ولكن الفكرة الثقافية السائدة عن الذات لا تزال متماسكة وتصور وجهًا واحدًا يفترض الحفاظ عليه بل والدفاع عنه. ويتم استخدام نظرية فرويد للشخصية ونسختها الشائعة كأحد المصادر لتفسير المواقف التي تهدد ماء الوجه أو في فهم تاريخ الشخصية.

ويجري بناء الشخصية – روائيًا – بتقسيم الذات إلى شخصيتين أو أكثر ذوات أهداف منفصلة، أو بصورة أخرى يجري توحيد المسارات الفعلية المختلفة لتصب في النهاية عند الذات. ونتيجة لذلك فإنه يتم إنقاذ العرض غير المتماسك للوجه بنقش بناء داخلي للشخصية موضع البحث وهي شخصية تفسر التناقض الحاصل في ذات واحدة.

مثال حالة في بناء الشخصية

كيف تتحقق قراءة السيرة الذاتية على أنها انعكاس لبناء الشخصية كما تتحقق في الواقع؟ وما هي الأطر المطلوبة لدى القارئ أو من يستمع إلى سيرة ذاتية على أنها انعكاس لمنظومة فرويد عن الشخصية؟[٣] وكيف جرى عمل صورة بحيث تجسد ما يطلق عليه الشخصية ويتم الدفاع عنها عمليًا؟ سوف أتناول هذه الأسئلة باستخدام مثال حالة لدراسة قمت بها (Alasuutari 1992 a57-84).

في هذه الدراسة طلب من مجموعة من الرجال (جميعهم عمال يدويون ونصفهم من مدمني الكحوليات) سرد سيرتهم الذاتية حيث طلبت من كل واحد أن يقوم برسم خط مستقيم يوضح ما طرأ عليه من صعود وهبوط في حياته، ثم يشرح هذه الأحداث خلال مقابلة شخصية غير مقننة. وخلال العديد من هذه المقابلات الشخصية عبر الرجال عن حالة من التناقض النفسي تجاه فترة الذهاب للمدرسة في حياتهم، وفي الأغلب كنت أنظر لهذا التناقض حيال فترة المدرسة على ضوء حقيقة أن المدرسة تمثل منعطفًا خطيرًا، ولكن حين كنت أسأل الرجال عنها كان يتم وصفها لي على أنها فترة مرح ولعب:

س: أفهم أنك جرى تعثرك في الدراسة لمدة سنة، ماذا كان وقع ذلك؟

ج: في الواقع كانت هناك أشياء كثيرة حدثت خلال هذه السنة وكنت وقتها عمري ١٦ سنة وكانت آخر سنة لي في المدرسة، وكنت على علاقة رومانسية مع مدرستي وكانت هذه بمثابة تجربة مثيرة.

س: هل كان ذلك بمثابة تحول مهم في حياتك؟

ج: أعتقد أنني تخلفت عن مواصلة التعليم المدرسي جراء ذلك، لذلك لا يمكن النظر لتلك الفترة على أنها شهدت قفزة حياتية بل تراجعًا.

هذا التناقض حيال فترة حياتية مبعثه حقيقة أن تلك الفترة يمكن تقييمها من وجهتي نظر: فلو أن الرجال أبدوا اهتمامًا بما كانوا يحبونه وأرادوا فعله في تلك الفترة فقد كان الانتظام في الدراسة يبعث على الملل، ولذا أرادوا وضع نهاية له لأن ذلك يبعث على الارتياح في نفوسهم، ولأن ذلك كان بمثابة التحرر من ضيق بغيض. ومن هذا المنظور كان اللهو والمرح خلال ساعات الدراسة هو الجزء الإيجابي بتلك المرحلة أما لو أنهم اعتبروا أن استمرارهم في الدراسة وفائدة الحصول على المعرفة المدرسية، يعود عليهم بالنفع في حياتهم المستقبلة فإن ذلك يشير إلى تحول جذري في مفهوم القيم لديهم.

ولدى التأمل والتقييم لأي مرحلة في حياة المرء فإن الميول في الماضي تتناقض مع الاهتمامات طويلة الأجل مثلما ينظر اليها الآن، ويؤدي هذا في معظم الأحوال إلى تأنيب الضمير وإلى التفكير بصورة مختلفة عما كان ينبغي فعله على نحو مختلف؛ **"ليتني كنت استمررت في الدراسة ليس وقتها كان هذا ما أقوله، بل الآن فقط أقوله لأنني متأكد الآن من قدرتي على التعامل بنجاح مع المواد الدراسية رغم أنني في الماضي كنت أكرهها، ليت والدي كان أجبرني على المذاكرة والاستمرار بالدراسة ولكن المسألة كانت وقتها محصورة في المال وحقيقة أنني كنت أكره الدراسة".**

هذا الإطار الذي يتأمل خلاله صاحب القصة عاليه ماضيه وسلوكياته وقتها، شبيه بشدة بفكرة فرويد عن الشخصية والتى تتكون من اللبيدو libido، والأنا ego (Freud 1978) ورغم أن صاحب القصة لا يستخدم هذه المصطلحات فإنه مع ذلك يشير إلى فكرة شائعة لدى فرويد عن التوتر الحاصل بين الرغبة والسيطرة على الذات في النفس.

ترى ما هي الخطوات التي نأخذها للتوصل إلى هذه الصورة المنفصمة للشخصية على النحو الذي تتضح فيه شخصية صاحب الرواية؟ الخطوة الأولى هي بالتجرد بعيدًا عن وجهات النظر المختلفة عن السلوك الشخصي بحيث نتوصل إلى

تصنيف لها حيث الأشياء المتسقة مع أمور مثل المتع والخطايا أو السلوك غير المقبول اجتماعيًا وهي ما نطلق عليه اللبيدو أو الرغبة، أما الأشياء التي تتفق مع القيم المقبولة اجتماعيًا والقواعد الأخلاقية أو مع مصالح الفرد على الأمد البعيد فهذه نسميها الذات العليا Super- ego أو الانضباط الذاتي Self control. وبعد أن توصلنا إلى هذا التصنيف لفئتين من الأفعال فإن الخطوة التالية هي النظر إليها باعتبارها عناصر في هيكل يسمى الشخصية.

ونحن نقرأ هيكل الشخصية لفرويد من خلال سرده القصصي بصرف النظر عن تفسيراته، مع ذلك ففي معظم الأحوال يلجأ كتاب السير الذاتية إلى إدخال نظرية الشخصية لفرويد باعتبارها الإطار الذي يستخدمه صاحب القصة لتفسير سلوكياته. والتحليل الذي استعانت به شارلوت ليند Charlotte Linde (1987) للنظم التوضيحية في السير الذاتية الشفهية شديد الشبه بذلك، فهي تشير إلى السيكولوجيا الفرويدية "المشهورة" كواحدة من النظم التوضيحية التي يستخدمها الناس في توضيح مجرى حياتهم في الماضي ولكن بمنظور أوسع، فهي كمتخصصة في "علم النفس السلوكي" تميز الإخفاقات في نطاق بناء الشخصية على النحو المستخدم هنا. وكلٌ من هذين المنظورين يشتمل على تقسيم الذات إلى شظايا متناقضة مع بعضها .

وفي أوضح أشكالها فإن منظور الذات على أنها مقسمة إلى عناصر متناقضة يمكن رصده في الاستخدام اليومي لتقارير عن سلوكيات غير مقبولة اجتماعيًا مثل الإفراط في الشراب. وفي أوساط المدمنين للكحوليات يتم تفسير الإفراط في شرب الكحول على أنه رغبة عارمة يستحيل السيطرة عليها تبدو غريبة عن الشخص ذاته.

"لقد كانت لحظة مثيرة يوم أن حصلت على وظيفة وأصبحت بحارًا رغم إفراطي في الشراب وقبل أن ألتحق بالجيش لم أستطع السيطرة على هذه الرغبة التي لا أجد لها تفسيرًا"[٤] ومن منظور السرد القصصي فإن الحل لهيكل الشخصية

والصعوبة في الحفاظ على ماء الوجه والحفاظ على ذات مستقلة منفصلة، تواصل هذا المسعى يعد تفسيرًا مقبولاً. والتنوع والمنطق المتناقض في الكثير من الأحيان بالنسبة للأفعال التي تم التعرف عليها في "الذات"، يجري صبها في قالب يشكل وعاء الأدلة على شظايا البناء الداخلي. وقد أوضح جريماس (1987) Grimas في نظريته البنائية للحكاوي السردية مثل هذه الفكرة عن الشخصية بتفكيك deconsrtuct تلك الفكرة عن طابع الشخصية، بأن قام بالتفرقة بين الصور المختلفة للأفعال في أي قصة، وميز بين الفاعلين وبين شخصيات القصة، فالفاعلون actants ربما كانوا عديدًا من الشخصيات.

وقد كان فرويد من أوائل من توصل إلى نظرية متطورة عن الفكرة العصرية للشخصية، وكثيرًا ما يقال إنه باختراع اللبيدو واللاوعي فقد قام فرويد بتحطيم الذات إلى شظايا. وجزئيًا فإن هذه المقولة صحيحة لأن فرويد حطم التجانس العقلاني للذات باختراع بنائها الداخلي المتناقض، لكن فرويد بفعله هذا يكون قد أسهم في الواقع في تمييز الذات الغربية عن غيرها من الذوات الإنسانية. وبعد ذلك بفترة كبيرة ومع ظهور النماذج العلاجية عن النظم الأسرية ومفاهيم أهدافها العلاجية، بدأت فكرة الذات الفردية تلقى الاعتراض وكذلك جرى تخطيها (Gubrium 1992). وقد تبين أن العديد من الأسر أو الشبكات الاجتماعية حظيت فعلاً بالعلاج والمساعدة من خلال التدخل في النظام الاجتماعي وليس بعلاج المريض المعنى كذات فردية (e.g., Haley 1985, watzlawick et al. 1974).

السرد للسيرة الذاتية والذات

وإجمالاً للفكرة التي أشار إليها هذا الفصل فإنه يمكن اعتبار الشخصية إستراتيجية توضيحية؛ فهي تستخدم لتفسير سلوك أحد الأشخاص والذي يتقلد أكثر من دور، وبقيامه بذلك يكون قد اتبع مسارات منطقية متعارضة لو افترضنا أن كل شخص يرتدي وجهًا واحدًا فقط.

هل يعني هذا أننا من المفترض أن ننسى ما يتعلق بالذات أو الشخصية وأنها لا وجود لها فعلاً؟ ومثل هذه الرؤى الوجدانية جرى إثارتها في بعض مناقشات ما بعد الحداثة Postmodernist. ومع ذلك يبدو من السابق لأوانه إعلان موت الموضوع وبدلاً من الاقتراب من الرؤية الجدلية للشخصية، على أنها دليل على حدوث تغيير في العقلية في الحداثة المتأخرة lat modernity، فلا بد من النظر إليه على أنه نتاج منطقي discursive view من مشروع العلوم الاجتماعية. وعندما نلقي نظرة فاحصة على فكرة الممارسات الروتينية المطروحة للذات فسنرى كيف جرى تشييدها في المجتمعات الغربية، ونحن إذن نتعامل مع نظرة لوضعية أنطولوجية ontological status لذات الفرد تختلف عن الكيفية التي نميل للنظر إليها بشكل روتيني. فنحن لدينا وجود مادي ولكن الذات أو الشخصية ليست أشياء يشار إليها بالبنان في العالم المادي، وبدلاً من هذا فهي جزء من الواقع الاجتماعي عبارة عن بناءات نعيش بها، أو من خلالها. وبالنسبة لنا فإن الذات كتجربة نعيشها أمر واقعي والنظرة الاستطرادية على النحو الذي أوضحناه هنا تبدو كفلسفة فارغة لا تحمل أي قيمة عملية، ومع ذلك، فإن إدراك النفوس، تلك التشكيلات التي بها يمكننا أن نعيش، هو مطلب ضروري لتجديد ذواتنا.

الهوامش

١- أفادت الدراسة الإثوجرافية لتوبياس شينيباوم Tobias Schneabaum (1970) عن قبيلة الأكراماس Akarams التي تسكن أحراش بيرو Peru عن حالة متطرفة لتلك الثقافة، فوفقًا لشينيباوم ليس هناك من مكان للفردية في أسلوب حياة هذه الجماعة، وكل شيء يتم في جماعية، مما يعني عدم أهمية الفرد، الذي إذا مات مثلاً أو غادر القبيلة فلن يعتبر مفقودًا، ولن يلاحظ غيابه.

٢- يربط نوربرت إلياس Notbert Elias هذه التطورات بالعلاقات فوق الشخصية الأكثر تعقيدًا، وبحصيلة تصور الفرد للآخرين والتي ستصبح أغنى بفارق غير ملحوظ بمثابة محرر للانفعالات العفوية، ويمكن صياغتها بمفاهيم سيكولوجية كما يلي:

أينما تسمح وظائف البناء الاجتماعي للفرد بمجال أوسع للفعل تحت تأثير الاندفاعات اللحظية على نحو زائد، كما في ساحة المحكمة فلن يكون ضروريًا، ولا ممكنًا أن نأخذ بالاعتبار وعي الآخر أو تفسيراته ولا الدوافع الخفية وراء سلوكه. وتمامًا كما تتشابك الظنون بمثيلاتها في ساحة المحكمة، فإن المجتمعات البسيطة تشهر تشابكًا للتأثيرات ببعضها بعضًا (1982:273).

ويقرر إلياس ذلك كأمر مسلم به، ذلك أنه على طوال عملية التحديث يتغير تشكيل شخصية الفرد، دون ملاحظة أن العملية نفسها تعطي ميلاذًا جديدًا لفكرة مثل هذا التشكيل.

٣- ويمكننا أيضًا أن نصيغها هكذا: ما الذي كان يفعله فرويد لعناصر قصة الحياة وهي تروى لمسامعه على أريكة عيادته من أجل التوصل إلى نظريته في الشخصية؟. وبهذا السؤال فليس مقصدنا التصدي – أو محاولة – إعادة تركيب ما توصل إليه فرويد، إن مقصدنا يأتي فقط في إطار الفهم لأولئك الذين عاشوا بعد عصر فرويد الثقافي، وهو مقصد مستمر طيلة الوقت .

لقد اشتهر سيجموند فرويد بدور محوري في رؤية شطر عصر التنوير للذات العقلانية للفرد في سيطرته على ذاته. وبتقديمه لمفهومات "الليبدو" و "الهو" "Id" و"اللاشعور" فقد استطاع التوصل إلى أن ذات الفرد ليست العامل المطلق في عقليته. ويجب أن نتذكر بالطبع أن الرؤية الغربية عن النفس لم تتغير بسبب عبقرية فرويد. ففكرة أن شخصية الفرد ليست سيدة قراره، هي بالتحديد أقدم من فرويد، فقد انعكست على سبيل المثال في التنسك الكنسي للعصور الوسطى، والذي تضمن كون سلوكيات معينة، وبخاصة مغانم استحضار الطبيعة في الفرد من أجل الخلاص وتحكيم العقل. وفي الأصل فإنّ مصطلح الشخصية كان يشير فقط إلى أولئك القادرين على السيطرة على مطالبهم الملحة وثورة غضبهم (Weber 1971: 118-19) وهكذا، وبوضع ذلك بالاعتبار فإن عكسه يكون صحيحًا أيضًا. ففي مشروعه، الذي لم يكتمل، يتتبع ميشيل فوكو (1981) أنساب إنسان الرغبة (Foucault 1985:12) حتّى اليونان القديمة.

وعلى ذلك؛ فما هي أهمية فرويد؟ ينبغي الاعتراف بأنه كان الوحيد من دون الآخرين الذي صاغ التحويلات في مفهوم الذات. ومع ذلك فإن تأثيرات فرويد والتحليل النفسي لم تقيِّم سوى بوصفها تزويدًا للعالم الغربي بترسانة مفاهيمية تمكن من التعامل مع الحالات المرضية .

٤- هذا التفسير للفعل الفردي غالبًا ما يصف حالات الإدمان. وهو خبرة معيشة للعديد من الأفراد. وبتحليلها باستخدام المفهوم "الفرويدي" عن الذات يتأتي لنا المنتج "اللامنطقي"، ولا نميل هنا إلى إنكار الطبيعة فائقة الواقعية للخبرة (انظر: Alsuutari 1992).

الفصل السابع

الهويـــة

الهوية مفهوم يثير إشكالية هائلة في النظرية الاجتماعية والثقافيـــة الحاليـــة. وقد شهدت السنوات الأخيرة جدلاً متفجرًا حول مفهوم الهوية (Hall 1996)، والكثير من المستخدمين للمصطلح تعالت انتقاداتهم للطريقة القديمة التي جرى بهـــا تعريـــف هذا المفهوم. وعمليًا يود جميع المنظرين رفض الفكرة الديكارتية Cartesian الذاهبة إلى وجود كيان محوري كأساس وجزء لا يتجزأ من كل، لذات موحدة تسعى للحفاظ على نفسها. وبدلاً من ذلك؛ فقد اتجه التنظير المعاصر إلى التركيز علـــى الطبيعـــة السياقية والأدائية لمفاهيم الذات (e.g., Butter 1990, 1993). وعلى هذا فقد احتفـــى التحليل الخطابي بملاحظة أن أي ذات متماسكة ومتكاملة أي "هوية"، هي وهـــم وأن الذخائر المستهدفة للسياق التي يستخدمها أي فرد فيما يتعين عليـــه أداؤه مـــن أدوار غالبًا ما تكون متناقضة داخليًا. وقد ذهبت نظريات ما بعد الحداثة من ناحيتها إلى أن الطبيعة المتناقضة والمتشرذمة للذات هي ظاهرة تاريخية تم خلقها بفعل متناقـــضات ثقافية في الرأسمالية في المرحلة الأعلى من تطورها، ومع ذلك لا تزال الهوية شغلاً شاغلاً للمنظرين والباحثين المعاصرين، ويرجع ذلك لكون الهوية لا ينظر إليها على أنها خاصية منجزة بل كشيء غامض وهش دائمًا يثير التهديد بالانشطار إلى شظايا. ولذلك تعذر على المؤلفين تقديم تعريف سليم للهوية واختاروا الحديث عن بناء الهوية أو الاقتران بعبارة أخرى أو الهوية "كفعل" وليس "كاسم". ومثلما أوضـــح ســـتيوارت هال (2: 1996)، فإن مفهوم الهوية يعمل في الفاصل بين الظهور والتحرك العكسي؛

أي في ظل المسح، أو بمعنى آخر هو "عملية قيد الإمحاء" "under erasure" وهـــي فكرة لا يمكن التفكير بها بالطريقة القديمة، فإنه ودون مفاتيح من هذه الطريقة القديمة لا يمكن فهمها على الإطلاق، أي لا يمكن التفكير بها على الإطلاق.

ولكن ما الذي يجعل الهوية مفهومًا لا تستطيع تجنب استخدامه ولا الإشارة إليه حتى، ولو أنه – ولعل ذلك هو السبب الأكيد – لم يعد ينظر إليـــه علـــى أنـــه خاصيه لكل فرد؟ ربما كان ذلك لأن الهوية ينظر إليها أيامنا هذه على أنها موقـــع مهم للسياسة أو نقطة اتصال بين الممارسات الروتينية والتأمل النقدي. ومن ناحية؛ فإن أي هوية متماسكة هي قناعة خاطئة في نواح عديـــدة، فـــرغم التنظيـــر عـــن الهويات المائعة والسياقية والمتناقضة داخليًا، فإننا مستمرون في حياتنا اليومية في أخذ الموضوع الموحد بمفهومه الديكارتي على أنه أمر مسلم به. وعنـــدما نتفاعـــل اجتماعيًا مع الآخرين فنحن نبدأ من القناعة الخاطئة المتمثلة في وجود خيط يـــربط الأفعال المختلفة لفرد واحد في كل واحد داخل شخص متماسك. وفي الحقيقة فـــإن هذه القناعة التي تفترض "الوجه" أو "الشخص" تصبح قوية وراسخة لدرجـــة أننـــا بارعون في العثور على استمرارية ومنطق في السلوك الذي يبدو عشوائيًا تمامًـــا في البداية. وبإتمام العمل التفسيرى لهذا "الوجه" فنحن نقدم الدعم لهويـــة بعـــضنا بعضًا، ولا يعني ذلك أن إطار الهوية identity frame في اللاوعي الثقافي اليومي يتوقع هوية ثابتة ومجمدة كلية بالنسبة لكل شخص. وعلى العكس فإن إطار الهوية يسمح بالتغير الشخصي والنمو والتطوير وإعادة التفكير في هوية المرء، ولكن عند أي لحظة معينة يتم افتراض أن لدى أي شخص – بشكل روتيني – ذاتًا أو هويـــة وأن ما يصدر عن هذا الشخص من أفعال يعكس هذه الهوية ولا ينتجها باعتبارهـــا فكرة وهمية. أما الذوات الأخرى فهي لأناس آخرين نعرفهم ونحبهم، أو نكـــرههم، وغالبًا ما لا نعطي فكرة واحدة لهوية هؤلاء. ويمكن المرور بتجربة الهوية علـــى أنها حقيقة لا تقبل التشكيك، ولكن بمعنى آخر فالهوية قد تشير إلى الـــروتين أو أي مفهوم ذاتي مجسد بسبب اقتران الفرد بفئة من الناس. وبهذا المعنى فإن الهوية قـــد

تقوم بتعريف ما يصدر عنا من أفعال وتحديده، أو ما نبدو عليه، وما هـي نقـاط قوتنا وضعفنا وما نستطيع القيام به وما لا نستطيع القيام به، وما هي نوعية الأفعال التي تناسبنا أخلاقيًا. وقد نشعر بقوة أن مخالفة مثل هذه الحدود الواضحة للعيـان مستحيل عمليًا أو قد يؤدي إلى تمزيقنا لأشلاء ويحيلنا إلى أشخاص مختلفين تمامًـا يستحيل التعرف عليهم.

وعلى الجانب المقابل فنحن أيضًا نعرف أنه، حتى المفهـوم عـن الـذات الأقوى شعوريًا أو توحدنا مع أي جماعة اجتماعية، يمكن أن يتغير، ومن ثم بنـاء هوية جديدة. وعلى سبيل المثال قد يتعرض الفرد لتجربة تغيير دينه ومن ثم يصير شخصًا آخر تمامًا. ويمكن وصف تصاعد أيديولوجيات سياسية وحركات بـالوتيرة نفسها فأي قائد ذى جاذبية كاريزمية، وبارع في الخطابة قادر على إقناع مجموعة كاملة من الأشخاص أن ما يقوله هو الـصواب وهـو الأصـوب فـي التفكيـر والتصرف، ولكن البرنامج السياسي محل البحث إنما يقوم أيضًا بصياغة وتـشكيل المجموعة ذاتها. وبهذا المعنى فإن الأيديولوجيات الناجحة هي دائمًـا مـشروعات هوية والتى تقدم، نطاقًا فكريًا، وطريقة حياة جديدة يتوفر لها الأسـلوب والمـذاق الذي يلقى القبول لدى الآخرين. وبالطريقة نفسها فـإن مـشجعي إحـدى الفـرق الموسيقية أو شخصية ذات شعبية أو حملة تجارية خالصة لبيع أحد المنتجات، فـي وسعهم التحول إلى مثل هذا المشروع للهوية. وهذا هو السبب الذي يجعـل القـادة السياسيين والدينيين يريدون اسـتغلال سياسـة الهويـة كأحـد أشـكال الهندسـة الاجتماعية. ويحاول الآخرون الذين يسعون لجعل الآخرين يفكـرون ويتـصرفون بأسلوب معين، تشييد بناء واعٍ وعقلاني جاذب للهوية لكي يقوم الناس بالاقتران به، والهدف من ذلك هو إنتاج هويات كنقاط للجذب المؤقت إلى مواقع إذعانية subject positions والتى تشيدها لنا الممارسات الاستطرادية practices discursive على النحو الذي قام به هال hall (1996) (6: 1996) بتعريف هذا المفهوم.

وفي السنوات الأخيرة كانت هناك بحوث ثقافية واسعة عن الطريقة التي يستطيع بها الناس بناء هوياتهم الغامضة من المواد والأحاديث المتاحة لهم، مثلاً توجد بحوث كثيرة عن بناء الهوية للأقليات الجنسية أو الناس الذين يعيشون بمجتمعات متعددة العرقية، وبالنسبة لهذه النوعية الأخيرة من البحوث فقد ذهب رأي إلى أن تغير البيئة العرقية بسبب العولمة نجم عنه زيادة في الهويات الهجين (Appadurai 1996).

ويمكن افتراض أن بناء الهوية والهجين الثقافي يجتذب اهتمام الباحثين لأن الهويات أصبحت مائعة وخفيفة ومتصلة بالسياق، ويمكن العثور على هذه الآراء المنتمية لما بعد الحداثة بكثرة، ولكن الموقف أكثر تعقيدًا من ذلك فلو كان من الواضح أن بناء هوية المرء هي لعبة مرحة كهذا، لدرجة أننا نلعبها بتلك البساطة فلا يوجد مغزى في بيان الكيفية التي تم بها بناء الهوية. وصحيح أن الناس لديهم وعي وتنتابهم السخرية حيال الطريقة التي يبنون بها، ويعبرون عن هويتهم، فإن بناء الهوية ما كان يجتذب مثل هذا الاهتمام لو كانت الهوية تجري بوعي وعلى نحو عقلاني. وتحليلات بناء الهوية لدى الجماعات المختلفة ستكون مثيرة لو جرى بحثها انطلاقًا من اعتبارات ترفض تصورها على أنها شيء أصيل وطبيعي في الحياة اليومية. فبناء الهوية مثلما يحدث حين يصبح المرء من مشاهدي المسلسلات أو مشجعي كرة القدم أو أحد نجوم الغناء، قد يكون مجرد جزء من حياة المرء وقد يقوم الناس بربطها بتلك الحياة ولكنها قد تصبح شيئًا يستدعي السخرية أو الحديث عنه لو لم يكن بتكوين الهوية جانب جاد. إذن بناء الهوية أمر مثير للغاية بسبب السحر الداخلي في تلك العملية "deep play"، ورغم أننا قد نبدي انعكاسًا نقديًا بهذه العملية فإننا مشدودون عاطفيًا لعناصر بناء هويتنا أو إلى الروتين ومفهوم الذات الخفي الذي تفرزه الهوية كنتائج لها. وهذا هو السبب الذي يجعل القادة السياسيين وصناع القرار والناشطين الاجتماعيين مهتمين ببناء الهوية؛ لأن بناء الهوية يبدو

كطريقة فعالة تجعل الأفراد يتصرفون وفقًا لقواعد معينة وأى طرف يرغب في التأثير على الآخرين يكون بحاجة إلى معرفة كيفية بناء الهوية وتطبيق ذلك. وعلى هذا فالسياسة المتعلقة بالهوية يتم النظر إليها باعتبارها موقعًا مهمًا في الهندسة الاجتماعية.

والمشكلة الكبرى بمفهوم الهوية هي أن الهوية بل حتى بناء الهوية لا يصلحان كمفاهيم تحليلية، فإذا أردنا استخدام الهوية كاسم فربما كانت أفضل طريقة لتعريفها هي القول بأنها الناتج المقارب لبناء الهوية المستمر، ولكن على الجانب المقابل فإن الجاذبية المتعلقة بالهوية تكمن في الخطوط الفكرية المتعلقة بالروتين والأفعال التي غرستها مشروعات الهوية الناجحة في الناس. ولذلك؛ وحتى نفهم ظاهرة الهوية بشكل أفضل فنحن بحاجة إلى مفاهيم تحليلية أخرى تجعل بناء الهوية مفهومًا كعملية، وقد استخدمنا أربعة مفاهيم هنا في هذا المسعى وهي: موضع الأشخاص، وإستراتيجيات التعامل، وإضفاء الشرعية، والوعي الجماعي.

موضع الأشخاص

تشير عبارة موضع الأشخاص إلى الوضع الذي عليه أحد الأفراد، أو مجموعة كاملة من الأفراد في دورهم كشاغلين لهذا الموضع. وفي المؤسسات الشاملة مثل السجن أو الجيش فإن مواضع الأشخاص الخاصة "بالمساجين" بالغة الصرامة؛ بحيث تحدد أنشطة كل فرد على حسب موضعه، وقد جرى تحديد النظام اليومي بمنتهى الدقة ولا يحصل المساجين على حرياتهم ولا يتاح أمامهم حيز يتسنى لهم اختراقه، ومع ذلك فحتى في حالة المؤسسات الشمولية فليس بالمثير للسخرية أن نشير إلى هذه المواضع على أنها ضمن تصنيفات مواضع الأشخاص؛ لأنه من الصحيح تمامًا أن الناس قد يتم إخضاعهم لأحد الأوضاع بالقوة أو التهديد

بالعنف بحيث إن إمكاناتهم ككيانات بوسعها التصرف بملء إرادتها، تصير محدودة للغاية أو معدومة. ومع ذلك، ففي تلك الحالة لا بـد أن يطلـق عليهـا مواضـع الأشخاص؛ لأن أهداف السيطرة والإشراف من المتوقع لها التصرف بهم كرعايـا من البشر وليسوا كأشياء ميكانيكية. ولو كان ضروريًا قيام الناس بتنفيذ مهام معينة فذلك يحمل في طياته بالضرورة قدرًا من الاستقلالية والتخطيط، على الأقل بالنسبة لمعدل إتمام العمل حتى لو كان ذلك يجري تحت تهديد السلاح.

ورغم التحديد الصارخ لمواضع الأشخاص طوال الوقت، كما هـو الحـال لأحد المساجين، فذلك مثال توضيحي استثنائي؛ لأنه في معظـم الحـالات تكـون مواضع الأشخاص محددة على نحو أكثر تعقيدًا بكثير، بحيث يتسنى لأي فرد واحد أن يحظى بمواضع أشخاص متنوعة في آن واحد. وبهذا المعنـى فـإن مواضـع الأشخاص هي مفهوم مرن قد يشير إلى مواضع مختلفـة نفترضـها فـي الحيـاة الاجتماعية. وقد تتفاوت الأنواع المختلفة من مواضع الأشخاص من حيث درجـة الاكتمال والاستقلالية وطول الفترة والتفرد.

مثلاً إحدى المهن يمكن اعتبارها موضعًا للأشخاص، وفي تلك الحالة يسمح الموضع بقدر معقول من الاستقلالية، ولكنه يتسم بفترة طويلة بالنسبة للأشـخاص الذين يتقلدون هذا المنصب أو الموضع. وفي الكثير من الأحيان فإن الموضع لـه التأثير الواضح طوال الوقت على الأقل بالنسبة لتبعاته الاقتصادية؛ إذ يتحـدد مـن خلال المهنة مقدار المال الذي يحصل عليه الشخص، وبسبب ذلك تتـوافر جميـع أنواع التبعات بالنسبة لحياة هذا الفرد. ولو أخذنا أحد الأمثلة من حياة الفلاحين فـي القرن العشرين بفنلندا (Alsuutari 1996 b :38-73) يتـضح أن عـدد المـزارع الصغيرة زاد لأسباب سياسية علمًا بأن المزرعة تمثل مـصدر الـرزق الأوحـد للأسرة الفنلندية في الريف، وذلك في السنوات التي أعقبت استقلال فنلندا، مرة في

العشرينيات ومرة أخرى بعد الحرب العالمية الثانية، وفـــي المـــرتين كـــان مـــنح الأراضي للزراعة أحد أشكال السياسة الاجتماعية التي تناسب دولة عـــدد ســـكانها بسيط مثل فنلندا وليست من الدول الغنية وقتها، الأمر الذي جعل فنلنـــدا تتعـــرض لحرب أهلية عام ١٩١٨، ولقد أتاحت الأرض التي وزعتهـــا الدولـــة للمـــزارعين كسب قوتهم وحالت دون حدوث هجرة واسعة من الريف والذي لم تستطع الصناعة وقتها توفير وظائف لأعداد السكان المتزايدة فيه، كذلك شجعت هذه السياسة الناس على الاستيطان بالريف، الأمر الذي حال دون تكرار الاضطراب الاجتماعي الذي شهدته الدولة عام ١٩١٨.

ولضمان الظروف الاقتصادية للزراعات الصغيرة وتحسينها تبنت الحكومـــة سياسة تقوم على إجراءات حمائية، بموجبها كان مسموحًا باستيراد منتجات زراعية فقط عند الحد المطلوب لاستكمال الإنتاج المحلي بهدف تحقيق الاكتفـــاء الـــذاتي. كذلك قدمت الدولة للمزارعين أموالاً مقابل تحويل الأراضي البور والغابـــات إلـــى أرض زراعية، وبعد ذلك ومن الخمسينيات وما بعدها تصاعدت الإنتاجية بـــسرعة حيث صار هناك فائض في إنتاج الزبدة والبيض، وعلى سبيل المثال جرى تصدير الفائض إلى السوق العالمي، ومع ذلك فلأن مستوى الأسعار في الـــسوق المحليـــة التي تخضع لإجراءات حمائية بالنسبة للمنتجات الزراعية، كان أعلى بكثير عنه في السوق العالمي كان لا بد على الدولة أن تدعم الصادرات، بأن تـــدفع للمـــزارعين الفارق في السعر بين السعر المحلي المتفق عليه والسعر العالمي بالسوق. وبعد هذا وفي محاولة لتقليل الفائض في إنتاج المنتجات من الألبان تم دفع أموال للمزارعين مقابل كل بقرة تم ذبحها.

ونستطيع أن نمضى لما لا نهاية في مناقشة الـــسياسة الزراعيـــة الفنلنديـــة، والتى شهدت تغييرًا في عام ١٩٩٤ حين أصبحت فنلندا جزءًا من الاتحاد الأوروبـــي.

وعلى أية حال فالمغزى لهذا النقاش هو بيان أن موضع الأشخاص بالنسبة للفلاحين لا يصح أن ينظر إليه بسذاجة على أنه مجرد شخص غادر الأرض، أو اعتمدت ظروفه الحياتية على الطبيعة، وعلى العكس من ذلك فالموضع يتحدد بطرق متعددة من خلال استعراض ظروف محلية معقدة إضافة إلى الظروف السياسية والاقتصادية العالمية؛ لأن هذه الظروف تفرض قيودًا وشروطًا بالنسبة لموضع الفلاح. إضافة لذلك فإن الظروف الاجتماعية التي تحدد موضع أي شخص تحدد أيضًا المصالح السياسية والاقتصادية للناس في هذا الموضع، وعلى سبيل المثال: كيف تؤدي القرارات المختلفة إلى زيادة أو نقصان الموارد المتاحة لهم.

والفلاح هو مثال على موضع الشخص؛ لأنه في أوائل القرن العشرين استضافت فنلندا العديد من الناس، وعلى الجانب الآخر هناك مواضع أشخاص لا تزال نادرة للغاية أو متفردة بشدة، فعلى سبيل المثال لا يوجد سوى باب واحد يمثل العالم المسيحي، والشيء نفسه يصدق على القادة السياسيين مثل رؤساء الوزارات أو الرؤساء بالدول المختلفة، ومع ذلك فهذه المواضع يمكن تعريفها بسهولة بمعزل عن الشخص الذي يحوز المنصب في أي وقت معين؛ لأن هناك قواعد تفصيلية تحدد حقوق وواجبات شاغل المنصب، ولا يصدق ذلك على ما أسماه فيبر (1978 a , 1978 b) القادة أصحاب الكاريزما. وعلى نحو مشابه ففي حالة نجوم الثقافة ذوي الشعبية أو القادة ذوي الحضور الذاتي، والذين يتمتعون بجماعات المعجبين، فإن الفرد وموضعه كقائد يستحيل فصلهما. وخصائص الفرد مثل الكاريزما أو النفوذ الشخصي بسبب الاحترام الذي يلقاه في الدوائر الاجتماعية قد تحدد خصائص المنصب ومن ثم تجعله فريدًا. وعلى الجانب الآخر فليس معقولاً التحدث عن موضع الشخص لو أشرنا فقط للدور الذي حصل عليه فرد واحد في وسط مجموعة أو مجتمع. والفكرة التي يقوم عليها التحدث عن مواضع الأشخاص، هي توجيه الاهتمام إلى الطريقة التي جرى بها تعريف مكان الفرد سواءً أكان عضوًا

بمجموعة أو فردًا واحدًا، ومن خلال تفاعل معقد يتقلد أشكاله المنتظمة في منظومة تضم عددًا غير صغير من مواضع الأشخاص الرئيسية، وعلى هذا فرغم أن الموضع الدقيق لأي قائد صاحب كاريزما قد يكون متوقفًا على الخصائص التي يتمتع بها الشخص نفسه، فإن إمكانية صعود نجم أي فرد واحتلاله مثل هذا الموضع تتحدد سلفًا بخصائص معينة تتصف بها الجماعة محل البحث. وعلى سبيل المثال؛ فلو جرى اختيار القائد بسبب خصائصه غير العادية فلا بد أن تعترف هذه الجماعة بتلك الخصائص، وأن تبدي التقدير الشديد لتلك الخصائص.

ولو نظرنا إلى مثال مختلف بشدة يزيد فهمنا عن موضع الأشخاص، فسوف نبحث كيف أن المواضع المختلفة يجري تقلدها في التفاعلات وجهًا لوجه. وعلى سبيل المثال فقد أوضح كلٌ من جاكوبي وجونزاليس (Jacoby and Gonzales 1991)، أنه برغم كون مواضع أصحاب الخبرة، وعديميها تعزى إلى خلفية مؤسساتية وتبعات معينة مثل كل الأدوار المختلفة في التنظيمات الهرمية، فإنه على المستوى الأصغر (الميكرو)، يكون بناء وضعية الخبير وعديم الخبرة أكثر تعقيدًا بحيث يرتب تحولاً وإعادة تركيب في كل لحظة للذات وللآخرين سواءً في حديث المرء مع نفسه أو مع الآخرين. وفي تحليلهما للاجتماعات الجماعية لفريق مادة الفيزياء بإحدى الجامعات أوضح الباحثان جاكوبي وجونزاليس أن مواضع الأشخاص[1] لصاحب الخبرة وعديمها يمكن النظر إليها كما لو كانت دوائر ناخبين تضم الذات والآخرين تتوقف تبعاتها على ثلاثة أبعاد تفاعلية: الفرد ومجال المعرفة وحسن تقبل المتلقي، والفرد نفسه (مثلاً الباحث الرئيسي أو المرشح لنيل درجة الدكتوراه) يمكن تعريفه على أنه صاحب خبرة في أحد المجالات ولكن كعديم الخبرة لو انتقل إلى مجال معرفة مختلف. **وثانيًا**: فإنه داخل نطاق مجال معرفة معين فإن هذا الفرد نفسه يمكن تعريفه في إحدى اللحظات على أنه صاحب معرفة أكثر وفي لحظة أخرى على أنه أقل معرفة. **وثالثًا**: إنه في أي من هذين الموقفين فإن مكافئ الخبرة قد يشهد تحولاً مع التغير في وضع المتلقين. وعلى الأقل لدى

التعامل مع التفاعلات وجهًا لوجه في منظمات تحوي خبراء مثل الفرق البحثية، فقد تكون محاولة عزل التسلسلات القصيرة لتوضيح وضع جماعة معينة، مثل جماعة أصحاب الخبرة أو عديمي الخبرة في تفاعل جزئي، قد تمثل إجراء اصطناعيًا؛ لأن أي منعطف قادم قد يحدث تحولاً هائلاً في توزيع الخبرات. فكلما زاد عدد الأشخاص أصحاب المعرفة ممن يستطيعون تقييم أفكار الآخرين ومقترحاتهم – في هذا المثال تحديدًا – زاد تحرر الموضع للأشخاص من الأدوار التاريخية والمراتب في التنظيم الهرمي.

ويبين هذا المثال لتكوين أصحاب الخبرة وعديمي المعرفة في التفاعل بين الأشخاص أن مواضع الأشخاص ليست أمرًا ثابتًا يتحرك خلاله الفرد، والشيء نفسه يصدق على جميع أنواع المناصب اللحظية التي يوضع بها المشاركون من خلال تفاعل ما، على سبيل المثال المتحدثون أو المتلقون للحديث أو من يقوم بتوجيه الأسئلة ومن يجيب عليها، ومع هذا فتلك الأدوار يمكن أن نطلق عليها مواضع الأشخاص مشابهة لما يحدث في الظروف الأكثر ثباتًا وتماسكًا؛ لأنها تتكون على النحو الاجتماعي أو الجماعي، فلا يمكن لأي فرد أن يتقلد أي منصب بنجاح رهن مشيئته دون الحصول على موافقة من أشخاص آخرين. ولا بد أن يتحلى الناس على الأقل بمعرفة ضمنية لوجود هذا المنصب محل البحث سواءً كان لخبير أو محاضر أو قائد أو أي منصب. وثانيًا إنه خلال الفترة التي يتم فيها شغل هذه المناصب فإن أدوار القائمين بالحديث تضع قيودًا معينة وشروطًا على الفعل الصادر عن الفرد، وعلى الجانب المقابل فإن مثل هذه الحدود والشروط قد تشكل الموضع محل البحث بحيث إن الفشل في لعب المرء لدوره يعني أن مثل هذا الشخص لم يسبق له شغل مثل هذا المنصب. وعلى الجانب المقابل فإن الحدود والشروط المفروضة على أي شخص موضوع في منصب معين قد يتحقق كتوقعات بالنسبة لسلوكه المستقبلي. فمثلاً أي شخص يوجه إليه سؤالٌ يتوقع منه الإجابة أو تفسير عجزه عن الإجابة، والفشل في القيام بأي من الفعلين لا يعني أن

الشخص ليس متأثرًا بالموضع الذي يشغله؛ فأفعالـــه يـــتم تفـــسيرها مـــن حيـــث استعراض السؤال الموجه لهذا الشخص.

وبطبيعة الحال من غير المقبول استخدام مفهوم واحد في الإشارة إلى مثـــل هذه الطائفة المتنوعة من الظواهر مثل المهنة، وموقف المـــساجين فـــي مؤســـسة شمولية أو المتحدث لطائفة من المستمعين خلال تلك التفاعلات. ومع ذلك فجميـــع هذه الظواهر تستوفي نفس المعايير جميعها، فهي مواضع تم تعريفهـــا اجتماعيًّـــا، وهي التي تفرض حدودًا وشروطًا معينة على السلوك الفردي. ولا يجب التفكير في مواضع الأشخاص فقط من ناحية الحدود والشروط التي تفرضها على التـــصرف الفردي؛ فبالإمكان تعريفها من ناحية الموارد والقدرات المتاحة أمام أولئـــك الـــذين يشغلون الموضع محل البحث، وقد تبدو مثل هذه الموارد المرتبطة بأحد المواضـــع في شكل مواد ملموسة تحت تصرف الفرد، ولكن بيت القـــصيد هـــو أن "موضـــع الشخص" يتشكل بفعل منظومة من العلاقات والأحداث الاجتماعية، ولا يصح النظر إلى الحقيقة المتمثلة في أن أي موقف قد يجد الفرد نفسه فيه يمكن تعريفه على أنه موضع أشخاص على المستويات المختلفة ومن منظـــورات متنوعـــة باعتبارهـــا مشكلة؛ لأن مواضع الأشخاص قد تكون قصيرة الأجـــل أو معمـــرة، صـــارمة أو فضفاضة، ففي أي لحظة يكون بوسع الأفراد تبوأ بضعة مواضع أشخاص والتـــى تقوم بتحديد مواقفهم بطرق مختلفة.

التبريرات وإضفاء الشرعية

نستطيع النظر إلى أي موضع أشخاص بشكل تحليلي بصرف النظر عـــن الطريقة التي يتم تسميته بها، أو تعريفه من جانب الأشخاص محل البحـــث، ومـــن خلال التحليل المنهجي لنصوص المحادثات نستطيع توضيح الطريقة التي يسهم بها المشاركون في إنتاج دور متحدث معين، وكيف يؤدي ذلـــك إلـــى فـــتح وإغـــلاق

الخيارات بالنسبة للدور التالي الذي يحين للشخص في الحديث. وبهذا المعنى فـأي موضع أو موقف خاص بشخص ما، ما هو إلا حقيقة ملموسـة ويمكـن دراسـته بمعزل عن أفكار المشاركين فيه، ونستطيع دراسة الإحصاءات لكي نقف على عدد المساهمين في الإنتاج الثقافي وما طرأ على هذا العدد من تغيير، وكيف أن متوسط دخلهم طرأ عليه تطور خلال العقود الماضية، ومع ذلك فلا مفر مـن أن يـشوب أسماء وتعاريف مواقف أو مواضع الأشخاص انحيازًا خلال التفسير، والذي يشكل الموضوع الذي يجري وصفه. وتسهم الطريقة التي يجري بها عـرض المواقـف وتعريفها سواءً بوعي أو لا وعي من حيث العلاقة بالمواقف الأخرى في تبرير أو زيادة إشكالية الموقف، وعلى سبيل المثال وعلى حسب الكيفية التـي جـرى بهـا تعريف مجموعة من الأشخاص مثل أعداد العاطلين، يتم التأثير على الأعداد وهـو بدوره يستخدم لتبرير أو انتقاد الـسياسة الموجـودة والمـستخدمة تجـاه موقـف الأشخاص موضع البحث، وإحصاءات أعداد السكان والعمالة هي أمثلة لافتة علـى الطريقة التي تعد بها التصنيفات التي تبدو موضوعيًا جزءًا لا يتجزأ مـن إضـفاء الشرعية على الهرميات الاجتماعية.

ولنأخذ الآن مثالاً على الاختلاف في الدخل بين الرجال والنساء[٢]، فعبـر وطوال القرون الماضية من أيام ويليام بيتي Willim Petty (مؤسـس الاقتـصاد والإحصاء السياسي) وما تلاها، أوضحت الإحصاءات أن النساء يحققن دخولاً أقل من الرجال بصورة كبيرة، ووفقًا لإحصاءات دولية حديثة؛ فإنه في فترة التسعينيات كان دخل الرجال أكبر من دخل النساء بكل دولة اشتملت عليها إحـصاءات الأمـم المتحدة (Reskin and Padavik 1994 :109)، وتبين الإحصاءات المـأخوذة مـن نهاية التسعينيات في فنلندا أن أجور النساء بالوظائف بنظام الوقت الكامـل تمثـل نسبة ٧٩,٥% من أجور الرجال، إذن الاحصاءات تثبت فائدتها في الكـشف عـن أحوال معينة، أما التحليلات الأكثر استفاضة فيمكن استخدامها لاختبار الفرضـيات التي تقول بأنه في المتوسط فإن الرجال يتكسبون أمـوالاً ودخـلاً أكبـر؛ لأنهـم

يتمتعون بمستوى تعليمي أعلى وأنهم يشغلون مرتبة أفضل في الهرم الوظيفي أو لتقلدهم وظائف أصعب وتتطلب جهدًا أكبر. مثل هذه الأمور تعد عوامل تؤثر على الاختلافات في الدخل الفردي، ولذا فهي تفسر جزئيًا اختلاف الدخول بين الرجال والنساء، فإن التحليل الإحصائي يوضح أيضًا أنه حتى لو جرى التحكم في تلك العوامل؛ بحيث نستطيع مقارنة الرجال والنساء في مواضع ومواقف متماثلة فسوف نجد أن الرجال يميلون إلى تحقيق دخل أكبر من النساء.

ومن ناحية أخرى فإن التصنيفات والفئات التي جرت الإشارة إليها عاليه هي أبعد ما تكون عن الأدوات البحثية الموضوعية أو المحايدة أو البريئة التي يمكن أن نستخدمها للوقوف على أوضاع معينة في الواقع الاجتماعي. فلو أن أحد أصحاب الأعمال مثلاً يود أن يدفع لموظف معين راتبًا أكبر فذلك لايمكن الإقدام عليه بسهولة دون القيام بتبرير مثل هذا الفعل على نحو ما ولو كان هذا الموظف لا يحظى بتعليم أفضل ولا تدريب متميز، فإنه يمكن منحه لقبًا وظيفيًا يضعه على مرتبة أعلى في الهرم التنظيمي، ولكن لا بد من التعريف للمهام التي سيقوم بأدائها، وأن يتم بيان كون هذه المهام أكثر صعوبة بدنية أو أنها مهام تشكل ضغطًا عصبيًا أكبر وتتطلب قدرات أعلى. وعندما يقوم المكتب الوطني للإحصاءات والذي يجمع معلومات عن أعداد العاملين بسؤال الناس عن وظائفهم ومهامهم ومراكزهم في منظمة الأعمال، فإن التوصيف الوظيفي وتفصيل المهام المستخدمة في تبرير الاختلافات في الدخول تجد جميعها طريقًا إلى الفئات المحايدة بإحصاءات العمل. ولا يعني ذلك أن جميع التوصيفات الوظيفية التي تشتمل على مسميات مثل "رئيس" و"مدير" و"تنفيذي"؛ والتي تستخدم جميعها لتبرير منح مرتبات أعلى للبعض بالنسبة لأشخاص معينين، أو تحديدًا هي للموظفين الذكور دون الإناث. وفي معظم الحالات تعكس هذه المسميات التنظيم الاجتماعي بمحل العمل، ويعد الأفراد الشاغلون لهذه المناصب أكثر مهارة وخبرة واعتمادية واستحقاقًا للثقة، ولذلك

يجري منحهم سلطة على الآخرين ويعهد إليهم بالمسئولية عن عمليات معينة، ومع ذلك فالنقطة الأساسية هي أن هذه الفئات والألقاب ما هي إلا أسماء غير منصفة فيما يبدو للأشياء الموجودة في الواقع خارج نطاق الحديث. وسواءً أجري اعتبار المنصب والراتب الذي يحصل عليه الفرد مبررًا أم لا، فإنه يتم تمرير ذلك إلى الآخرين كستار لإضفاء الشرعية بموجب المسمى الوظيفي وتوصيف المهام؛ ولذلك فإن المسميات والأوصاف هي أطراف مشاركة في تضاريس الخطاب الدائر فيه الصراع والمنافسة والذي يتشكل، ويكتسب من خلاله "موضع الشخص" مشروعيته أو يكون عرضة للانتقاد.

وعلى هذا يمكن الاقتراب من فئات مواضع الأشخاص وتوصيفاتهم من منظور البلاغة اللفظية حيث تستخدم الإستراتيجيات البلاغية لتقوية دور هذه الفئات والتوصيفات في تبرير وجود نظام اجتماعي. ورغم أن الحديث عن الإستراتيجيات يعني حدوث ذلك في الوعي، فإن البلاغة تحدث أكبر قدر من الفعالية حين تحدث في اللاوعي ودون ملاحظتها، ولذلك فإن ألقاب المناصب المختلفة غالبًا ما تعمد إلى استخدام الصورة البلاغية الخفية. فمثلاً في التقسيم الفنوي لمواضع الأشخاص غالبًا ما تجري الإشارة إلى المناصب المرموقة على أنها مناصب عليا، وإلى المناصب غير المرموقة على أنها مناصب دنيا، وبالطريقة نفسها يتم القياس المنطقي مع أعضاء الجسم البشري، فوظائف صناع القرار يشار إليها باعتبارها مخ المنظمة والرأس المفكر لها (Kinnunen 2001).

ولكن لماذا تمر هذه الصور البلاغية المستخدمة في توصيف المواضع والمناصب دون أن نلحظها؟ ووفقًا لما ذهبت إليه ماري دوجلاس (1986)؛ فإن "مبدأ تحقيق الاستقرار للمؤسسات البشرية هو إضفاء الصيغة الطبيعية على التراتبية "الاجتماعية" الأمر يحتاج إلى المماثلة التي يمكن بواسطتها العثور على

هيكل رسمي لمجموعة بالغة الأهمية من العلاقات الاجتماعية في العالم المادي أو العالم المسمى ما فوق المادي أو في أي مكان، طالما أنه لا يتم النظر إليه على أنه ترتيب مصطنع اجتماعيًا. وعندما يتم الأخذ بهذه المماثلة جيئة وذهابًا من وإلى مجموعة علاقات اجتماعية، وإلى مجموعة العلاقات الاجتماعية الأخرى ومن هذه إلى المشبه به في الطبيعة يصبح هيكلها الرسمي المتكرر الحدوث من السهل التعرف عليه ومكتسبًا لمصداقية ذاتية" (Douglas 1968 :48).

وكمثال على إضفاء الصفة الطبيعية على العلاقات الاجتماعية تناقش دوجلاس كيف جرى التقسيم الجنسي في محل العمل وأضفيت عليه الشرعية بالقياس على استكمال اليدين اليمنى واليسرى لبعضهما وتكملة الجنسين الذكر والأنثى لعمل بعضهما بعضًا. ووفقًا لدوجلاس؛ فإن المعادلة التي تقول "الأنثي إلى الذكر مثل اليد اليسرى مكملة لليد اليمنى" بمثابة تعزيز لمبدأ اجتماعي باللجوء لاستخدام قياس مادي. وتؤكد دوجلاس أيضًا على أن إضفاء المشروعية هذه يدوم طالما أنه لم يتم ملاحظته، ووفقًا لدوجلاس فإن "المجهود المبذول لبناء مصادر قوة لمؤسسات اجتماعية هشة بتأسيس مماثلات لها مما في الطبيعة، يتم دحره وهزيمته بمجرد التعرف على كونه كذلك، وهذا هو السبب الذي يجعل من الضروري إخفاء قياسات التأسيس للمماثلات، ولا بد من السرية في سبغ الأسلوب الفكري على العالم الفكري" (Douglas 1986 :53).

ويعد إضفاء صفات الطبيعة بلا شك واحدًا من الطرق التي يتم بها تبرير ضمني للموقف الموجود، ومع ذلك لا يصح المساواة بين إضفاء صفات الطبيعة وبين الممارسة الروتينية وهو ما سنتحدث عنه لاحقًا، وكلما زادت عمومية الفكرة أو الفكرة الأكثر عمومية وهي الطريقة التي تعمل بها الصور البلاغية (Lakoff and Johnson 1980)، فأي شيء مثل بناء أي تنظيم يتم تصويره بربطة

بشيء نحن على دراية به وفي الأغلب يتم استخدام هذا الشيء الذي يمثل مصدر الصورة البلاغية بعدما يكون قد جرى استخلاصه من عالم الأشياء المادية المحسوسة، فإن ذلك ليس بالضرورة هو الحال. ولنتأمل تلك الصورة البلاغية، التي تقول "الحياة ما هي إلا رحلة" فمن خلال تعبيرات محددة جرى استخلاصها من تلك الصورة نستطيع تجريد مواقف مجردة وصعبة على الفهم كأن "ينفذ ما لدى الشخص من بنزين في رحلة الحياة" وهو ما يجعل الصورة مفهومة ولكن يستحيل القول إننا لجأنا إلى الطبيعة في هذه الصورة البلاغية.

وفي هذا النوع من إضفاء المشروعية على التنظيمات الهرمية الاجتماعية من خلال المشابهات والمماثلات الطبيعية أو أي قياسات أخرى تم استخدامها في الصورة البلاغية المقدمة، غالبًا ما تكون جزءًا واحدًا من الإستراتيجية البلاغية وتقوم الصور البلاغية بجعل التجريد واقعًا يعبر عن تنظيم اجتماعي؛ أي عن أنماط منتظمة من التفاعل وبيان الأدوار المسندة للأفراد فيها بحيث تبدو مألوفة وملموسة. والجزء الآخر هو الإفصاح عن تصنيف للمواضع أي التقسيم إلى مواقع عليا وسفلى مع بيان موضع الجنسين بها. وربما كان الوضع في بعض الحالات ممثلاً بوضع الذكور لجهة اليمين والإناث لجهة اليسار مبررًا في التقسيم النوعي للعمالة بتجنيسها، ولكن الأكثر شيوعًا هو أن إضفاء الشرعية يحدث بصورة غير مباشرة. وهكذا فإن المواقع التي أغلبيتها من الذكور يسهل تصنيفها على أنها هي العليا، كما وأن المواقع السفلى في الهرم التنظيمي هي تلك التي تحتلها النساء؛ ذلك لأنه في الثقافة السائدة دأب الناس على النظر لأدوار العمل من زاوية التقسيم الجنسي، وليس لأن المشروعية هذه مبررها الطبيعة وتكرر الممارسات الروتينية نفسها في القناعات الخاطئة، والتي لا بد من تحديدها في الوعي إذا ما أريد إحداث التغيير في ممارسات الناس.

ولدى تبرير أو انتقاد النظام الموجود غالبًا ما نقوم بالإشارة إلى مبادئ أو أيديولوجيات تحظى بالموافقة العامة، مثلاً وفي المثال المذكور عاليه فإن الحاجة لتبرير حقيقة أن هناك أشخاصًا معينين يحصلون على أجور أعلى من غيرهم، يتم استخلاصها من مبدأ المساواة الضمني أو بدقة أكثر من مبدأ "الأجر المتساوي مقابل العمل المتساوي". وعلى نحو مشابه فإن مثل هذه المبادئ المعروفة والمحترمة كالديمقراطية والعدالة وحرية التعبير جميعها يشار إليها صراحة أو ضمنيًا في الحالات التي تكون فيها مواضع الأشخاص مبررة أو تطولها التساؤلات.

والعنصرية racism هي مثال صارخ على الموقف الذي يكون فيه الانحراف عن مبدأ المساواة مستلزمًا لإضفاء المشروعية، وما نطلق عليه العنصرية هو إحدى إستراتيجيات الإضفاء للمشروعية، وبعبارة أخرى فإنه خلف العنصرية أو ممارساتها يوجد مجتمع تمثل فيه المساواة قيمة تحظى بالتقدير وفي موقف كهذا تقوم الأيديولوجية العنصرية بإنقاذ التناقض الواضح بمحاولة جعلنا نعتقد أن مبدأ المساواة لم يتم انتهاكه، وأن مبدأ المساواة لا يمكن أو لا ينبغي تطبيقه على فئة من البشر؛ لأنهم يمثلون جنسًا مختلفًا، وبعدها يستخدم هذا الاختلاف كسبب لعدم توسعة نطاق مبدأ المساواة للآخرين، وربما يقول البعض إن أولئك الذين جرى استبعادهم لا يمتلكون المعرفة أو البراعة اللازمة للمشاركة في الحياة الاجتماعية كمواطنين أسوياء، ولذلك ففي أستراليا جرى اعتبار جموع السكان .الأصليين ضمن الحيوانات بالقارة أثناء الحكم البريطاني. وعلى نحو مشابه ففي كثير من الدول تم منح حق التصويت في البداية للنبلاء والبرجوازيين ثم للرجال من الطبقة العاملة وأخيرًا للنساء.

وبالنسبة للألقاب فقد تسهم ضمنيًا في إضفاء المشروعية على مواضع الأشخاص حتى لو لم تكن هناك إشارة لأيديولوجية صريحة، وربما كان الأمر أنه

في سياق ثقافي معين تحظى ألقاب وأوصاف معينة بمكانة أرفع من غيرها. وبعمل إطار لمواضع الأشخاص في نطاق منظور تفضيلي، فإنها أي تلك المواضع تسهم في إضفاء المشروعية والتقدير. ويقدم مثال فلاحي المزارع الصغيرة في فنلندا مرة أخرى مثالاً ممتازًا على ما نقصده. وكما أوضحنا عاليه؛ فقد جرى جعل المزارع الصغيرة ذات حيوية اقتصادية من خلال إجراءات حمائية منعت الواردات من المنتجات الزراعية وقد أدى هذا إلى إرتفاع السعر عن السوق العالمي؛ لأن الدولة حاولت توفير أكبر قدر من العملة الدولية، فقد كانت هناك ندرة في أعقاب الحرب العالمية الثانية بعديد من المنتجات مثل اللحوم، واستمرت هذه الندرة حتى تمكن الإنتاج المحلي من الزيادة التدريجية لتلبية الطلب المحلي للمستهلكين. والآن في ظل هذه الظروف بات يشار إلى الفلاحين كمنتجين بالمقابلة مع باقي السكان الذين يشار إليهم بالمستهلكين. ولذلك فقد جرت الإشارة ضمنيًا وصراحة بالمزارعين الصغار باعتبارهم أبطالاً يعملون بجد وأفلحوا في تحويل المزيد من التربة غير الصالحة للزراعة إلى أرض زراعية ونجحوا في تخليص الدولة من مشكلة قلة المنتجات.

مثل هذه الأوصاف المحكومة بالسياق والثقافة لمواضع الأشخاص، قد تفقد قدرتها فيما يتعلق بإضفاء المشروعية مع مرور الوقت، إضافة إلى أن تناقص تغيير المواقف قد يحدث تعديلاً على إستراتيجيات التبرير هي الأخرى. وعلى سبيل المثال، ففي حالة المزارعين الصغار حين صار تناقص الإنتاج الزائد من المنتجات الزراعية بمثابة مشكلة على المستوى القومي، وأصبح واضحًا للجماهير أن الإنتاج الزراعي لا بد أن يتلقى الدعم من جانب الحكومة، ضاعت السمة الإيجابية للمنتجين وأصبح المزارعون يشار إليهم بحياد باعتبارهم مجرد "منتجين زراعيين"، وجرى اعتبار فلاحي المزارع الصغيرة مشكلة سياسية وهم الجزء من السكان الذي يحتاج إلى دعم متواصل من الدولة لكي يستمر في الحياة.

إستراتيجيات التعامل وتحقيق الإستراتيجيات

في معظم الأحوال لا يتاح للأفراد الاختيار في تقلد واحتلال مواضع الأشخاص المختلفة التي يجري وضعهم فيها؛ لأنها مؤسسات اجتماعية. وفي معظم الحالات يتاح للناس التعبير عن رأيهم وبيان ما الذي يودون فعله في حياتهم، فمثلاً ما هي أنشطة الأعمال التي يودون القيام بها؟، فإنه حتى في تلك الحالات تظل مواضع الأشخاص منتظرة قدومهم إليها ليجري تصنيفهم بمقتضاها، وهي مواضع تم تفصيلها بفعل المجتمع والثقافة المحيطة، وبمجرد دخول مواضع الأشخاص يعجز الناس عن التأثير بقدر كبير في الظروف المنتظرة مقدمهم ولا يكون بوسعهم تعديل السياقات العامة المستخدمة في وصف وتبرير وانتقاد أو التأمل في الموضع الذي احتلوه.

ومع ذلك فإنه بطريقة أو أخرى؛ يحتاج الناس لإضفاء منطق على وجودهم في مواضع الأشخاص الذي وجدوا أنفسهم قابعين فيها، وخاصة لو كان هذا الموضع أو ذاك يؤثر بدرجة هائلة على وجودهم برمته. وأى وظيفة هي مثال جيد على ما نقصده. وإضفاء منطق على دور الشخص وموضوعه ليس كافيا، فالناس لا بد أن تخلق موقفًا ومنظورًا تجاه هذا الموضع بحيث تستطيع تحمل الظروف الموجودة وبالتالي تستخلص المتعة والسعادة من القيام بدورها. وفي هذه الحالة نحن نتحدث عن إستراتيجيات تعامل فردية بمعنى واسع، وهو ما يحمل في طياته أن الناس تتوصل إلى منظور شامل للحياة يستطيعون من خلاله جعل دورهم ذا مغزى والحصول على احترام للذات ودمج موضع الأشخاص مع باقي حياتهم.

ولنأخذ على سبيل المثال الطرق اللاإنسانية التي جرت بها معاملة الناس في معسكرات الاعتقال حيث، ومن خلال اتباع ممارسات لإذلال البشر وكسر إرادتهم، تم إجبارهم على فعل أشياء لا معنى لها وعديمة القيمة، مثل حفر أنفاق في الأرض بلا نهاية ثم معاودة ردمها بالأتربة، ومن كتب له النجاة من هذه الممارسات الوحشية قام بالتوصل إلى نوع من إستراتيجيات التعامل حيث أبقوا أذهانهم مشغولة بأشياء مختلفة عما يحدث كلية، أو خلقوا نوعًا معينًا من الاهتمامات بإحدى الوظائف التي بدت عديمة المغزى ومملة من البداية.

ويبين هذا المثال أنه لدى تناول إستراتيجيات التعامل فنحن لا نتحدث فقط عن غريزة البقاء على قيد الحياة لدى البشر، فحتى لو لم تكن المهام الموكولة للبشر مفيدة لهم فقد يتحملونها لو كان هناك شخص واحد يستفيد منها. وقد يتم بناء إستراتيجيات التعامل حول جميع أنواع الدوافع مثل مقاومة الاغتصاب للحقوق أو رفض الإنكسار في ظل ظروف القهر والإذلال العمدي، فإن القاسم المشترك هو أن إستراتيجيات التعامل يمكن فهمها وتشييدها في سياق اجتماعي. ورغم إمكان الاقتراب من التعامل من منظور سيكولوجي؛ بمعنى أنه في بعض التفصيلات قد تكون كل إستراتيجية تعامل يلجأ إليها أي فرد متصفة بالتميز والتفرد فإن المواد التي يتم من خلالها صنع هذه الإستراتيجيات تتصف دومًا بالمشاركة الاجتماعية. ولا يختلف تشييد إستراتيجية التعامل الشخصية للفرد عن الطريقة التي يتم بها وصف الموضع محل البحث وتبريره خلال مواد يقدمها ويوفرها السياق العام، وقد يتم ترتيبها على نحو مختلف ودمجها أو يتم فصلها مع غيرها والإفصاح عنها بطرق غير متوقعة، فإن الأحاديث العامة تظل مادة البناء التي لا يمكن الاستغناء عنها. وبهذا المعنى فطريقة أي فرد في خلق إستراتيجية التعامل قد تكون مرتبطة بما أسماه ليفي شتراوس Levi Strauss "اللبنات الأولية" bricolage لدى مناقشة إبداع البشر البدائيين.

وبناء إستراتيجية التعامل للفرد من خلال استخدام الأحاديث العامة الموجودة ارتباطًا بمواضع الأشخاص تعد عملية إبداعية، فالناس لا بد أن تربط إستراتيجيات التعامل خاصتها بالخطابات الموجودة لأنها الوسائل التي بواسطتها، والأطر التي من خلالها يستطيع الآخرون فهم الوضع المعني. وقد يكون من الصعب للغاية بالنسبة لنا – ما لم يكن مستحيلاً – خلق إستراتيجية تعامل فردي غير مفهومة إطلاقًا للآخرين، ففي تلك الحالة لن يتوافر لنا طريقة لشرح كيفية ارتباطنا بالوضع الموجودين فيه أو بأي كيفية نتحمله، أو حتى نستمتع به كما في أحيان أخرى. إضافة لذلك فإن أي إستراتيجية تعامل خاصة ستكون منقوصة لأن جزءًا من مصدر السعادة في العمل على تحقيق أي إستراتيجية تعامل هو أن ذلك يمكن أن يتم بالتواصل مع الآخرين والأشخاص الذين تبدو مهامهم في أي منظمة غير مهمة لدى النظر إليها من الخارج، قد يستطيعون الحصول على الاعتزاز والفخر بما يقومون به لو أتيح لهم الفرصة لشرح دورهم بطريقة تجعل الآخرين يبدون إعجابهم بأهمية وتفاني هؤلاء، أو على الجانب الآخر بمدى السهولة واليسر الذي تنجز به المهام مقارنة بالأجور التي يحصلون عليها.

وفي الحقيقة فإن جميع العناصر الرئيسية بإستراتيجيات التعامل ذات منشأ اجتماعي بما في ذلك الحاجة والدوافع لبناء أي إستراتيجية. فقولنا بأنه يجب على الناس خلق موقف تجاه مواضع الأشخاص حتى يتاح لهم قياس مقدار احترام الذات، فيه؛ أي في هذا القول، إشارة فعلية لمحتوى اجتماعي. كذلك فرغم تمتع أحد الأفراد بالاحترام للذات رغم الازدراء الذي يبديه الآخرون فإن الاحترام والاحتقار عادة ما يكون المبرر لهما مبادئ أخلاقية وخصائص تحظى بالتقدير الاجتماعي مثلهما مثل العمل الجاد والنزاهة أو التعاطف.

وعلى ذلك فلدى قيام الأفراد بالتوصل لإستراتيجيات تعامل خاصة بهم فإنهم يستغلون الأحاديث التي تبرر من خلالها مواضع الأشخاص، أو توجه إليها الانتقادات، وعلى الجانب الآخر فلأن إستراتيجيات التعامل يتم توصيلها للآخرين، فالواضح أنها بدورها تؤثر على الأحاديث العامة. وهناك تفاعل متواصل بين إستراتيجيات التعامل الفردية وبين الأحاديث العامة؛ فأي إستراتيجية تعامل يجري توصيلها للآخرين، غالبًا ما تؤثر على الأحاديث العامة، على سبيل المثال بفتح الباب أمام منظور آخر لفهم موضع شخص معين. إذ أن تغيير الأحاديث العامة، والخطابات المعلنة بعامة ربما وضع التحديات أمام الآخرين لكي يقوموا بمعاودة البحث وإعادة صياغة إستراتيجيات التعامل مع " مواقع الأشخاص " الخاصة بهم بما يشابه أو يرتبط أو يتمفصل أويتعارض مع مواضع الأشخاص الأخرى.

وواضح أيضًا أنه ومثلما تسهم الخطابات العامة المستخدمة في إضفاء الشرعية أو توجيه الانتقاد لأي موضع أشخاص في تكوين هذا الموضع، فإن الشيء نفسه يصدق على إستراتيجيات التعامل للأفراد. والطريقة التي يسعى بها الفرد للحصول على المعنى والمتعة في أي وظيفة، تؤثر على وظائف أخرى مثل المشرف على الموظف والمشرف على المنظمة بكاملها؛ إذ إن أي منصب بأي تنظيم اجتماعي لا يمكن التفكير فيه دون توقعات معينة داخليًا عن العقلية والمواقف؛ أي إستراتيجيات التعامل للأفراد الذين جرى وضعهم في هذا الموضع.

ويمكن النظر إلى إستراتيجيات التعامل التي يتبناها الأفراد ممن جرى تقلدهم لموضع أشخاص معين أو خصص لهم من منظورين: فمن ناحية نجد أن هذه الإستراتيجيات محدودة بالسياق فهي رابطة سياقية إذن Context- Bound، ولكنها من الناحية الأخرى تتوقف على الفرد الذي يأخذ على عاتقه الموضع محل البحث، ولا يعني ذلك أن كل فرد لديه إستراتيجيات تعامل خاصة به، ولكن الإستراتيجيات التي يتبناها الفرد في المواضع المختلفة الخاصة بالأشخاص تؤثر على بعضها بعضًا.

والقول بأن إستراتيجيات التعامل محدودة بالسياق يعني التأكيد على النقطة التي أوضحناها عاليه، والذاهبة إلى أنه وإلى درجة معينة فإن أي موضع أشخاص يأتي معه بإستراتيجية تعامل أو بذخيرة من الإستراتيجيات المحتملة. وكما يحدث مع الممثلين الذين جرى تعليمهم كل الأدوار الرئيسة في إحدى المسرحيات فإن أعضاء ثقافة معينة ممن جرى وضعهم في أحد المواضع أو المواقف، قد يضطلعون بدور مرتبط، ويلعبونه ويؤدونه على خشبة المسرح.

وعلى هذا فإن الأشخاص تسند إليهم أدوار متناقضة ومختلفة في سياقات مختلفة ومواقف متناقضة، ويترتب على مواضع الأشخاص المختلفة مواقف وتعاريف مختلفة للذات؛ لأنهم يتأقلمون مع القواعد والأحاديث المشيدة اجتماعيًا والمرتبطة بهذا الموقف، ومن هذا المنظور يبدو أن الذات الداخلية ما هي إلا وهم فالسلوك والمواقف الفردية التي يجري التعبير عنها يمكن تفسيرها بالسياق المحلي للتفاعل، وهو ما يحدث في تحليل المحادثة والخطابات.

ومع ذلك فرغم أن تشابك إستراتيجيات التعامل مجدول بشدة مع مواضع الأشخاص التي جرى تشييدها علانية واجتماعيًا، فإن أي إستراتيجية تعامل ليست شيئًا يمكن تحديده بشكل مجمع والذي يفد إلينا مع الموضع أو الموقف، فمثلاً رغم المواد المستخدمة في تكوين أي إستراتيجية تعامل هي إرث وملكية جماعية، فإن هناك طرقًا مختلفة لاستخدامها؛ فالأفراد على اختلافهم قد يتبنون إستراتيجيات تعامل مختلفة لنفس موضع الأشخاص الواحد، وربما كان ذلك سببه خلفيات ثقافية متنوعة وتفضيلات فردية مختلفة، ولكن أيضًا سببه أن أي إستراتيجية تعامل مناسبة في أي موقف أشخاص تتوقف على مجالات حياتية أخرى للفرد، فهي مثلاً قد تتوقف على مواضع أشخاص آخرين، والتي يحتاج الفرد إلى أن يأخذها في الاعتبار بانتظام في أثناء حياته اليومية. ورغم عدم وجود ذات داخلية حقيقية

- وهو ما جرى افتراضه في الرومانسية - إلا أننا نحاول البحث عن الاستمرارية والتماسك في حياتنا عبر المواقف المختلفة والمتناقضة أحيانًا والتى نوضع فيها كل يوم. ورغم أنه ومن خلال الفحص الدقيق لما قد نتصرفه بطرق متناقضة في المواقف المختلفة على حسب الموقف حول هذه المواضع والفكرة المشتركة التي تمثل قاسمًا يجمع جميع الثقافات، فإن هذه النظرة الممعنة توضح أيضًا أن لكل فرد طابعه المميز، وبعبارة أخرى نحن نرتبط بالآخرين كأشخاص لدينا تاريخ وليس كموضوعات تم تشييدها بفعل الموقف محل البحث، ففي بعض الثقافات لايمكن فصل تاريخ الفرد وسيرته الذاتية عن أعضاء أسرته، أو عن أسلافه ولكن لا توجد ثقافة في الممارسة العملية تقبل الأخذ بفكرة أن أفعال أي فرد في إحدى المواقف لا ترتبط بأي صورة بأفعاله في موقف آخر؛ إذ على العكس من ذلك، فنحن نعتقد أنها قادرة على وصف هذا الشخص المعني. ونحن نشارك في التوقعات فيما يخص التكامل المعنوي (الأخلاقي)، سواءً حول الشخص أو حول أنفسنا الذاهبة إلى ضرورة وجود نوع من التماسك ليكون الإنسان هو أو نسله ذاتًا إنسانية نصل ونشابك ما بين الجسد، أو الإنسان ككائن بيولوجي، وما بين الأنماط السلوكية التي تعطي للشخص طابعه، ولذلك فلتفادي تهديد تماسك الذات نحن نتبنى ونتوصل لإستراتيجيات تعامل للالتفاف حول، ولموازنة صور التناقضات الصارخة.

وبهذا المعنى فإن إستراتيجيات التعامل التي يقوم أي شخص باستخدامها (وكذلك الأستديو الذي يعد هذه الإستراتيجية فيه) تعطي نكهة لكل إستراتيجية يتم استخدامها، وعلى الجانب المقابل فإن مثل هذه الصياغة البارعة لإستراتيجيات التعامل غالبًا ما تتسبب في تولد وظهور إستراتيجيات جديدة، والتى تصبح بدورها ملكية عامة وسرعان ما يستخدمها الآخرون، لذلك يمكن القول بأن الجوانب الفردية والجماعية بإستراتيجيات التعامل في حالة تفاعل متواصل.

الوعي الجماعي

من الطبيعي أن تعمل المواضع التي يتم وضع الناس بها في نهاية المطاف، على مستوى التنظيمات الاجتماعية الكبرى، على خلق التضامن والوعي الجماعي بين أولئك الذين يشغلونها، ويصدق ذلك بشكل خاص لو كان هذا الموضع مما لا يثير حسد الآخرين، وهو ما يجعل الناس تدرك أنه من خلال توحيد جهودهم فسوف يستطيعون الدفاع بصورة أفضل عن أنفسهم والتحسين لهذا الموضع، ويصدق الشيء نفسه على أولئك الذين تبوءوا قمة الهرم الاجتماعي، فلكي يحمي هؤلاء مزاياهم ضد أولئك الذين يسعون إلى تحسين وضعهم فإنهم يقررون أنه من مصلحتهم التضامن. وهذا الوعي الجماعي يمكن رصده في إستراتيجية التعامل المطبقة على المستوى الجماعي.

والحركات الاجتماعية هي خير مثال على الطريقة التي يتم بها النضال من أجل الأهداف السياسية من خلال العمل الجماعي، وأي انتفاضة أو ثورة هي على الأقل طريقة منظمة لمواجهة الطغيان، بينما تظهر المظاهرات القوة المحتملة التي لدى عدد كبير من الناس بطريقة رمزية وسلمية في معظم الأحوال، وإلى حد ما فإن تكوين الأحزاب السياسية ونظم التصويت توجه فكرة قوة الحشود ناحية المواجهة لاتجاه بيروقراطي وخاضع لسيطرة أكبر، فإن هذه الفكرة الأساسية نفسها تكمن وراء الانخراط العمالي في السياسة. وعلى سبيل المثال يحاول العمال النضال من أجل ظروف عمل أفضل وأجور أحسن، بتشكيل نقابات عمال، الأمر الذي يعني تقديم طلبات العمال مجمعة، ولو لم يرغب صاحب العمل في تحقيق هذه المطالب، بوسع عمال النقابة الدخول في إضراب وإحكام حراسة محل العمل بحيث يمنعون إسناد العمل إلى أطراف أخرى. وفي وظائف ذوي الياقات البيضاء

White – Collars مثل الإدارة والإشراف، فإن أشكال الطابع الاحترافي هي محاولة مشابهة للدفاع عن أو تحسين ظروف إحدى المهن. وبموجب التنظيمات القانونية فإن أي مهنة مثل الطب البشري توصد أبوابها أمام أولئك الذين لم يحصلوا على ترخيص بمزاولة المهنة، ولو كان لدى أعضاء المهنة نفوذ في التحكم بعدد التراخيص الممنوحة فإنهم يستطيعون بنجاح حماية مصالحهم.

وتكوين أي جماعة تربط أعضاءها سويًا برباط التضامن يحمل في طياته مشاركة المعرفة بالخدع التجارية أو "سر المهنة" "Tricks of the trade" وطرق للتعامل مع الموقف. فلو تفتق ذهن أحد في نطاق الوضع المهني عن فكرة جديدة للقيام بالأشياء المطلوب القيام بها في هذا الموقف فإن الآخرين سوف يحاولون معرفة المزيد عن تلك الفكرة، وفي نشاط الأعمال عادة ما تمنح الاختراعات ميزة تنافسية للشخص الذي يتوصل إليها، وهذا هو السبب الذي يجعل المنافسين يسعون للحصول على المعرفة المطلوبة مثلاً عن طريق شراء أو سرقة أو نسخ ما لدى المنافسين. وفي العديد من المواقف الأخرى فإن أعضاء الجماعة يشعرون بالسعادة لتمريرهم المعرفة التي قد تساعد الآخرين على العيش بشكل أفضل، ولكن وحتى في نشاط الأعمال فإن الابتكارات تصبح في النهاية معرفة مشتركة ومن لا يستطيع مجاراة التطور التكنولوجي يتم إجباره على الخروج من نشاط الأعمال.

ولا تقتصر هذه المعرفة المشتركة على التكنولوجيا فإستراتيجيات التعامل؛ أي طرق العثور على معنى ومتعة في أي موضع للأشخاص يتم توصيلها هي الأخرى بين الأفراد في ظروف مشابهة. وأى إستراتيجية تعامل تحظى بشعبية أكثر داخل نطاق الجماعة؛ إذ تصبح عاملاً للألفة بين أعضائها، وتحدد من ينتمي إليها وتحدد نوعية الناس بها وكيف يرتبطون بوضعهم الحياتي.

ويحمل الفعل الجماعي في طياته ما هو أكثر من منطق عقلاني بالنسبة للفرد، فحتى لو كان تكوين الجماعات الاجتماعية قد بدأ من الأفراد الذين لديهم إدراك فإنه بتوحيد قواهم يستطيعون الدفاع عن مصالحهم بشكل أفضل، فذلك يمثل أيضا عملية معقدة يحدث في نطاقها تحول للبناء الاجتماعي، وتظهر أفكار جديدة عن فئات الأشخاص وخصائصهم. وهنا يمكن القول بأن مجرد وضع الناس في مواضع أشخاص يشكل الفكرة الخاصة بفئات الناس، فهو يفرز هيكلاً اجتماعيًا، وهذا صحيح لأنه متى جرى وضع أكثر من فرد واحد في موضع أشخاص، فذلك يعني تكوين فئة من البشر. كذلك رغم الاختلافات المبدئية بين هؤلاء البشر فإن مجرد وضعهم تحت ظروف وقواعد صارمة تبين الكيفية التي يتصرفون بها بما يترتب عليه تشابههم.

ولنأخذ مثلاً تكوين الثقافة الأفرو أمريكية في الولايات المتحدة، فإنه حين كان يتم استيراد جماعات السود الأفارقة للعمل في أمريكا كعبيد، كان هؤلاء يتحدثون لغات مختلفة وخلفياتهم الثقافية شديدة التنوع، ولذلك قام هؤلاء بتعريف أنفسهم بالانتماء إلى قبيلة ما مثل يوبا يوريوبا Yoruba وفولاني Fulani. ونستطيع بطبيعة الحال مناقشة البناء الاجتماعي لنظام القبيلة الأفريقية، ولكننا سنركز بدلاً من ذلك على موضع الأشخاص لهؤلاء الناس كعبيد في الولايات المتحدة حيث كان معنى ذلك أن تصنيفهم السابق أيام كانوا في أفريقيا قد فقد مغزاه؛ لأنه جرى وضعهم في نظام اجتماعي جديد أصبحوا بموجبه مصنفين على أنهم عبيد قانونًا، وإضافة لذلك كانوا في مواجهة نظام خطاب يستخدم كوسيلة لتبرير العبودية والظلم الاجتماعي في ثقافة أسهمت في خلق مبادئ الحرية والمساواة والعدالة، لذلك فإن الخطابات المستخدمة عملت على استثناء هؤلاء العبيد من أولئك الآخرين ممن تطبق عليهم المبادئ النبيلة. ويبدأ النظام الاستطرادي والممارسة المؤسساتية القائمة على العنصرية في الإشارة إلى العبيد على أنهم "سود" لتمييزهم عن "البيض" من السكان

(Omai and Winant 1986 :64). وهذا التمييز بموجب اللون والذي يقوم على لون البشرة؛ وبالتالي التفرقة بين السكان يجد مبرره من خلال أيديولوجية زعمت بوجود أجناس مختلفة بين البشر، وأن الجنس الأبيض بحكم الطبيعة متفوق على الأجناس الأخرى (Donald and Rattansi 1992; Gilory 1987). وعلى هذا شكلت تلك الممارسات المؤسساتية والاستطرادية طائفة السود Black People أو بالأحرى فكرة "الزنجية". وكان على الناس بطريقة ما التوصل إلى إستراتيجيات تعامل يتم بواسطتها إدارة أوضاعهم، وجزء من هذه الإستراتيجيات كان التوحد كمجموعة وخلق نوع من الوعي الجماعي رغم حقيقة أنه من وجهة نظر التصنيفات السابقة (أي في انتمائهم الأفريقي) كان من الصعب عليهم بناء مجتمع متجانس. وهذا المثال يبين كيف أن تغييرًا ولو بسيطًا في أوضاع الأشخاص الموجودة يفجر عمليات معقدة. وعندما توضع مجموعة من الأشخاص بإحدى المواضع فإنهم يلجئون لفعل الأشياء سويًا وتنظيم أفعالهم سويًا، ويخلقون من خلال ذلك تجارب مشتركة ومفاهيم وأطرًا وتصبح العديد من هذه التجارب مؤثرة عاطفيًا.

وتكوين وعي جماعي هو في الأعم الأغلب عملية لا واعية ثقافيًا؛ لأن كل كائن بشري هو من لحظة الميلاد عضو بإحدى الجماعات، لذلك فإن الفئات التي نتعلم تكوينها والمواقف المغروسة في أنفسنا تجعلنا نتحول إلى أشخاص معينين مسلحين بترسانة وفيرة من إستراتيجيات التعامل، كذلك يمكن النظر إلى بناء الوعي الجماعي على أنه شكل من سياسات الهوية التي تُبنى وتتفكك في نطاقها فئات البشر وروابط تضامنهم، ورغم أن مواضع الأشخاص الموجودة وما يناظرها من فئات الأشخاص تبدو واضحة للعيان فلا بد أن نضع في الاعتبار أنه في أي لحظة معينة يمكن أن يشغل فرد واحد بضعة مواضع أشخاص والتى تفرض قيودًا على هذا الشخص. إضافة لذلك فأي موضع لشخص ما يمكن فصله تحليليًا عن الخطابات التي تبني هذا الموضع وتبرره وتنتقده. ولذلك فمن الممكن محاولة

اقتراح مشروعات هوية جديدة "New Identily projects". ويعني ذلـك، علـى سبيل المثال، أن أي قائد سياسي أو شخص يتطلع إلى أن يصبح زعيمًا، فإنه يحدد الموضع وكيفية ارتباط الناس في هذا الموضع بالموضـع ذاتـه، وكيـف يمكـن للجماعة تشكيل قوة جماعية تحارب من أجل مستقبل أفضل لنفسها وللعالم كله.

وعندما يجري التنظير لمشروعات الهوية على هذا النحـو، فإنهـا تبـدو كبناءات كلية قوامها مبني من الهواء يحتاج إلى كلمات تجسده، ومع ذلـك فالـدعم الشعبي لهذه البناءات هو الاختبار الحقيقي، فمن ناحية يحتـاج القطـاع البـشري المستهدف إلى أن يصبح قادرًا على التعرف على مواضع الأشخاص ومحله فيهـا، وهذه مهمة يسيرة لو كنا نتعامل مع موضع محدد وضيق النطـاق، ولكـن علـى الجانب المقابل فإن تكوين جماعة اجتماعية ناجحة أو حركة اجتماعية، يحتاج إلـى مشروع للهوية يتمتع بالجاذبية لدى نسبة ضخمة من الـسكان؛ لـذلك علـى لغـة الخطابة التي يستخدمها المشاركون الطامحون في تكوين قوة جماعيـة جديـدة أن تتصف بالابتكار والعبقرية لأن دور الناس في أي موضع أشخاص لا بـد أن يـتم توصيفه بطريقة تشعر الناس بأهمية الأمر.

خاتمة

الحديث عن الهوية مسألة شائكة؛ لأنه الحديث الذي يتضمن فكرة تكامل الذات وتفردها، ولذا فمن المهم ملاحظة أننا في تفاعلاتنا اليومية نتخذ مواقف مختلفة بمرونة شديدة، كما أن استحضارنا لأنفسنا يتم في سياق مترابط، ومع ذلك فمن المهم الاعتراف بأنه في الحياة اليومية نشارك في الدعم المتبادل لشخصية بعضنا بعضًا لأننا نبحث عن الاستمرارية والتماسك عبر المواقف المختلفة ومواجهات الحياة. وهذا التوتر بين المنظورين حول التفاعل الإنساني سببه على الأرجح أن بناء الهوية اجتذب الكثير من الاهتمام كمفهوم وظاهرة. وتستخدم فكرة الهوية في الإشارة إلى الطريقة المعقدة التي يعمل بها ويتغير الواقع الإنساني؛ أي أن الحديث عن بناء الهوية ما هو إلا طريقة واحدة للتوافق مع صلب الواقع الإنساني؛ أي مع تلك الظواهر التي يمكن وصفها بمفاهيم مثل موضع الأشخاص وإضفاء الشرعية، وإستراتيجية التعامل، والوعي الجماعي، وهي الظواهر التي تكون تركيبًا سرعان ما يؤثر التغير في أحد عناصره على باقي العناصر الأخرى، ولكن ليس ذلك بطريقة ميكانيكية بل لأن هذه المفاهيم الأربعة التي عرضناها تبين العملية التي من خلالها يتحول العقل إلى مادة والمادة إلى عقل. ومواضع الأشخاص تحتاج وتفرز إستراتيجيات تعامل وأحاديث لإضفاء الشرعية ووعي جماعي وأى من هذه العناصر يؤثر على العناصر الباقية.

وتلك العناصر المتاهية التي اشتمل عليها مكعب روبيك[*] Rubik's Cube، يمكن فصلها عن بعضها تحليليًا؛ أي أن هذه المفاهيم ليست أشياء ملموسة في

(*) علامة تجارية لها تسعة أوجه مربعة ذات ألوان مختلفة في كل وجه منها، وعلى من يفحصها تحريك أجزائها ليحصل من كل وجه على لون من هذه الألوان. (Macmilan English Dictionary).

الواقع بل هي مفاهيم جرى خلقها بموجب الجدل التحليلي المستخدم في تعريفها وتعكس اللغة هذه المفهومات لكنها؛ أي اللغة، لا تعكس حقيقة هذه المكونات، وذلك فمن الحماقة الادعاء بالتوصل إلى استنتاج ما؛ لأن المفهومات التي نستخدمها هي جزء من الخطابات التي تشكل نسقيًا الأشياء التي تتحدث عنها (Faucault 1972 :49).
إن التوصل لاستنتاج مفاهيمنا سيبقى إلى حد بعيد عملية عديمة القيمة، وذلك معناه التخلي كلية عن محاولة تحليل الحقيقة التي نعيش في ظلها سواء أكانت واقعًا إنسانيًا أم فيزيقيًا .. كل ما علينا فعله هو معايشة النتيجة التي تقول إن معرفتنا بالواقع تنتقل إلينا من خلال نظام لغوي، ولذا فهي تشتمل على انحياز يشوب البناء؛ إذن كيف نستطيع التواؤم مع هذا الانحياز؟.

في هذا الفكر عن اللغة الشارحة الذي نتمسك به لدى استخدام اللغة لتعقل الواقع، توجد إمكانيات هذا التواؤم حيث نفترض وجود واقع موضوعي، بمعنى أن كل شيء ليس مجرد وهم خلقه العقل البشري، ومع ذلك فنحن لا نفترض أن المفاهيم التحليلية التي نستخدمها للتعامل مع العالم هي صور دقيقة للأشياء في الواقع الخارجي بل هي نتاج لعلاقتنا العملية مع هذا الواقع، وبعبارة أخرى فإن المفاهيم التحليلية التي تحدثنا عنها سابقًا يمكن إعتبارها مبتكرة بقدر أو بآخر، ولكن ما يهم هو النموذج النظري ككل، فهو يفيد فيما لو استطاع تفسير الملاحظات التي نتوصل إليها عن الواقع. وقد يكون مصدر الرفض لهذه النسبية الواقعية الحنين إلى الاستقراء في عصر أرشميدس، والذي يقوم على فرضية وجود وضع متميز نستطيع من عنده رؤية كل شيء على حقيقته دون تدخل مفاهيمنا، ولكن لا وجود لهذا الموضع الأرشميدسي في الواقع؛ لأن أي وجهة نظر عن الواقع الإنساني تفرز قطاعًا غير مرئي من الوعي الثقافي، وهذا هو الثمن الذي ندفعه لرؤية جانب معين من الواقع بدقة أكبر.

الهوامش

١- لم يستخدم كلّ من جاكوبي أو جونز أليس هذا المفهوم.

٢- تعتمد مناقشة هذا الموضوع أساسًا على عمل ميرجا كينيومين Merja Kinnumen (2001) في ذلك التحليل الثاقب للطريقة التي يتم بها توصيف المهام وتصنيف المسميات الوظيفية لإضفاء مشروعية اللامساواة بين الجنسين في سوق العمل.

الفصل الثامن

قصة التحديث بوصفها إطارا تأمليا نقديا

في كتاب عن تطور العلوم الاجتماعية يحاول تلخيص ما نعرفه عن الواقع الإنساني، يتوقع المرء العثور على تقرير عما نعرفه عن التحديث، والسبب في ذلك أن أي شخص يمكنه التقرير بأن تكوين العلوم الاجتماعية قد بدأ في أواخر القرن السابع عشر، كرد فعل للتغييرات الضخمة التي أثرت على المجتمعات الأوروبية اعتبارًا من القرن السادس عشر وما تلى ذلك. ويمكن القول بأن علم الاجتماع كتخصص قد نشأ كبناء معرفي لتحليل الحداثة، وأنه بطرق مختلفة فإن جميع كلاسيكيات علم الاجتماع من ماركس إلى سيميل تتناول بالتفسير مسألة تكون المجتمع الحديث، وعلى نحو مماثل يركز علم (الأنثروبولوجي) على مسألة التطور الثقافي، وعلى وجه الخصوص كيف ولماذا تطورت المجتمعات البدائية إلى مجتمع عصري معقد؟.

ورغم رفض وتحدي فرضيات حدوث تطور خطي عالمي في اتجاه نموذج حديث كغاية مثلى للتطور الثقافي، فإن عمليات التطور والتغير الاجتماعي تجاه ظروف اجتماعية عصرية في المجتمعات العالمية لا تزال مجال الاهتمام الرئيسي في العلوم الاجتماعية، كذلك فلأن قدرًا هائلاً من البحوث في مجال العلوم الاجتماعية يجري داخل المجتمعات الغربية، فلا عجب أن الطريق إلى الحداثة محل اهتمام الباحثين وجمهور القراء، وكذلك الاتجاهات الأخيرة في التطور الاجتماعي والثقافي (من المنظور الغربي). وهناك شريحة ضخمة من أدبيات

العلوم الاجتماعية تتركز على تشخيص الزمن، أو الطابع الثقافي للعصر Zeitdiagnos كما يطلق عليه الألمان، وهكذا جاءت نتائج البحوث مؤطرة بمنظور تاريخي مدعوم بنظريات حول الحداثة.

ومع ذلك؛ ورغم أن الطريق إلى الحداثة هو موضوع جوهري في العلوم الاجتماعية، فإنه مجرد موضوع واحد وسط مواضيع أخرى، ومثلما هو الحال في الموضوعات الأخرى التي تهم علماء الإنسانيات فإن تحليل الحداثة قد يمنحنا رؤية ثاقبة للخصائص العالمية المميزة للواقع الإنساني، ولكن؛ ومهما كانت الخصائص التي نربطها بالحداثة فإن عمليات التغير التي نمر بها يوميًا هي مجرد حالات خاصة، وحتى لو كان علماء الاجتماع قادرين على التوصل لإجماع بين نظريات الحداثة المتعارضة، فلن يرقى ذلك إلى جزء من كم المعرفة التي لدينا حتى الآن عن موضوع العلوم الاجتماعية، ومثلما الحال في العلوم الطبيعية فإن هدف العلوم الاجتماعية المسمى الواقع الإنساني يشير إلى كلية من المبادئ التي تصح، ليس فقط في حالات معينة بل في أي ظروف، وحتى في المستقبل غير المنظور. والتحليلات المعاصرة للعصور الحديثة لهي نموذج توضيحي شيق لدور التأمل الذاتي الجماعي في تغيير أو إعادة إنتاج الواقع الإنساني، وأيًا كان المجتمع أو المنطقة الثقافية محل البحث فالسكان المحليون يعلمون خصائص مجتمعهم، وفي نطاق أي منطقة ثقافية توجد ذخيرة من الأحاديث يقوم من في نطاقها من الأهالي بالتعليق على ثقافة الموجودين بها. بشكل نمطي فنحن نتأمل في ثقافتنا وعادات مواطنينا وعملياتهم الفكرية.

وتمثل التحليلات العصرية للحداثة مثالاً على التأمل الذاتي الجماعي، الذي يرقى به العلماء الاجتماعيون بشكل خاص، ولكن لا يصح التهويل من دور المختصين في هذا الشأن. مثلاً في أوساط الناس العاديين في جزر فيجي Fiji من

الشائع سماع الناس يجأرون بالشكوى لأن: "هذه الأيام يفرط النـــاس فـــي تعـــاطي شراب الكافا Kava المسكر على نحو لم يحدث من قبـــل" (Tomlinson 2002: 43)، وهذه العبارة التي يلجأ بها سكان فيجي إلى انتقاد ثقافتهم ومجتمعهم تعد تجسيدًا جليًا على ما أسماه جريجاربـــان Gregurban (2001) بـــ"الميتاثقافيـــة " Meta Culture بمعنى تأمل الثقافة أو انتقادها لذاتها على خلفية ثقافية.

ويهمنا في لوم سكان فيجي للتراجع الأخلاقي والتقاعس حقيقة أن مثل هـــذا الحديث موجود لمدة طويلة، فالناس صدرت عنهم الشكوى نفسها بسبب الإفراط في شرب الكافا (حديثًا) لأكثر من مائة سنة مضت قبل ذلك، ونستطيع أن نـــستخلص نتيجة مؤداها أن التحلل المزعوم في التقاليد ما هو إلا معتقـــد خـــاطئ، والمثيـــر للتناقض أننا نستطيع القول بأن حديث سكان فيجي عن الانهيار والانحطاط الثقافي هو في حد ذاته تقليد مستديم في هذه الثقافة، برغم الكيفية التي تتغير بها العـــادات من جيل لجيل آخر.

ويمكن قول الشيء نفسه عن ثقافة الحداثة ككل، وتناقـــل الحكايـــات عـــن الحداثة الذي يقوم به كل جيل جديد، يمكن النظر إليه على أنه تقليد لا واعي ثقافيًـــا يرى أن كل ما هو صواب الآن يتغير على نحو درامي بطريقة قـــد تهـــدد القـــيم الإنسانية الأساسية. وتنتهج النسخ الجديدة من الحكايات المسار القصصي نفسه مـــع بعض من التعديلات الطفيفة أو العميقة، لكن خطوطها العريضة لا تزال كما هـــي ولذلك يمكن ربط قصة الحداثة بالأسطورة[1]. وهذا المثال يبين أن تأمل ثقافة الميتا والتعليقات الصادرة عن الناس في سياقها لا يصح النظر إليها بمعزل عـــن الحيـــاة اليومية أو بمعزل عن الوعي لدى الناس العاديين، كما يعنـــي ذلـــك أنـــه بـــرغم الانخراط في أحاديث تأملية عن الثقافة والمجتمع، فإن ذلك يبـــدو دورًا يقـــوم بـــه الأشخاص أصحاب الفكر والحكمة والتأمل، والذي قد يخدم وظائف أخرى خلافًـــا

للمراقبة الواعية وتعديل الممارسات الروتينية السائدة. كما قد يسهم في نشر إنتاج خصائص ثقافية سائدة وإعادتها، ومن رؤيتي هذه فقد كان قيامي باستخدام قصة الحداثة في هذا الفصل كمثال توضيحي لطبيعة التأمل النقدي في الواقع الإنساني بطرح التساؤل التالي:

ترى لماذا يستمر باحثو العلوم الاجتماعية في إعادة إنتاج أحاديث الحداثة، رغم طبيعتها الأسطورية التي جرى إيضاحها مرات عدة؟، ويرتبط بهذا السؤال ما الوظيفة التي يؤديها هذا الحديث للباحثين وللمجتمع ككل؟ وبشكل عام: فإذا ما كانت الخطابات التأملية الانعكاسية تقوم بتكرار خطوط فكرية وسلوكية روتينية، فهل يمكننا في هذا الوضع أن نتحدث عن علوم اجتماعية فعلاً؟، ولو كانت الأحاديث التأملية عن الثقافة المحلية هي جزء أصيل منها، فهل علينا التخلي عن الأمل في بحث موضوعي أو عقلاني للمجتمع المعاصر؟ كلها أسئلة حرجة تطرحها قصة الحداثة على العلوم الاجتماعية. وفي القسم الحالي؛ ولكي يتبين أن الحداثة ما هي إلا قصة قديمة سأناقش تاريخ الحداثة، ثم أعرض لفرضيتين وتينيتين عن الحداثة من خلال تناول السلوك المقدس والسلوك الاعتيادي اللذين ترى الحداثة أنهما بصدد أن يختفيا من العالم. وفي الختام سوف أتناول مسألة ما الذي يجعلنا نكرر رواية القصة نفسها؛ أي قصة الحداثة، وأخيرًا نعود إلى السؤال الأكبر عن وظائف العلوم الاجتماعية في المجتمع.

تاريخ قصة الحداثة

مثل موضوع الإفراط في تعاطي الكافا في جزر فيجي، فإن تاريخ فكرة الحداثة يبين بوضوح أنها تقليد قديم مشابه، فقد ظهرت في شكلها الحالي في أواخر القرن التاسع عشر ولكنها احتلت خصائصها الأساسية لأكثر من مائتي عام قبل

ذلك، ويبين كتاب سيدني بولارد "Sidney Pollard" "فكرة التقدم: التاريخ والمجتمع" (1968) عرضًا جيدًا لهذا الأمر، ويمكن تتبع منشأ قصة الحداثة وصولاً إلى القرن الثامن عشر، حيث قام فلاسفة التنوير أمثال فولتير وفيرجسون وجيبون بطرح الفكرة، ورغم نظر هؤلاء المفكرين لأنفسهم على أنهم محاربون من أجل إيمانهم بالحقيقه والإنسانية، فإن النظرة الجديدة للتاريخ التي شجعها هؤلاء المفكرون قد خدمت وظيفة مهمة: إذ قاموا بطرح، والدفاع عن النظام الاقتصادي والاجتماعي الجديد استنادًا إلى اقتصاد سوق آخذ في النمو، والذي بدأت تظهر ملامحه في المدن، وعلى مسار مواز اقترح هؤلاء طريقة جديدة للنظر في ديناميكيات التغيير الاجتماعي، وإذ تركزت الكتابة السابقة على أهمية أفراد بعينهم أمثال الملوك والبابا، وهو ما يعني أن دور البرجوازية في التأثير على التطور الاجتماعي باعتبارها مجموعة كبيرة من التجار العاديين قد جرى تجاهله، لذلك فقد أصبح مفهومًا سبب تركيز فلاسفة التنوير على أهمية تأثير عمليات تطور واسعة النطاق على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ حيث نظروا للتاريخ من حيث التغييرات في عقلية الناس العاديين.

ولبيان أن النظام الاقتصادي والاجتماعي الوليد كان سيتفوق على ما سبقه، أدخل هؤلاء طريقة جديدة في التفكير عن التاريخ بوصفه مجموعة من الفترات. ورغم تفاوت تنويعات هذا التقسيم للتاريخ كسلسلة فترات بصورة كبيرة لدى فلاسفة التنوير، فإن جميع هذه التقسيمات الزمنية اشتركت في خاصية أن الحاضر الذي جرى وضعه في فجر عصر جديد لهو أكثر استنارة من ظلام العصور الوسطى، وجرى الافتراض بوجود عملية عالمية في التطور التاريخي على نحو متزايد باتجاه العقلانية، فمثلاً قدم كوندورسيه Condorcet (1743 – 1794) نموذجًا من عشر مراحل يمكن تبسيطه لأربع فترات تشكل رؤية عالمية وهي:

(١) المرحلة الدينية وخلع الصفات الإنسانية على الكائنات Anthropomorphic.

(٢) المرحلة الميتافيزيقية.

(٣) المرحلة المادية الميكانيكية.

(٤) المرحلة العلمية الرياضية.

ورغم اشتراك تقسيم فترات فلاسفة عصر التنوير في الاعتقاد بزيادة العقلانية، فإنه ليس صحيحًا أن جميعهم شجعوا منظور التقدم، فمثلاً قدم جيام باتيستا فيكو (Vico 1668 – 1744) نظرية دورية بموجبها يتكون تاريخ كل أمة من تغير في فترات الصعود والهبوط، وعلى الجانب المقابل اشتمل نموذج فيكو أيضًا على بذرة وجود نموذج خطي، وبموجبه فإن الدورة التالية لتطور أي أمة تتجاوز إنجازات الفترات السابقة بما حوته من ثمار، كذلك لا بد من القول إنه رغم أن المفاهيم التي تلت ذلك عن التاريخ كانت خطية بوضوح وليست دورية، فإنه في كثير من الحالات نستطيع رؤية نموذج دوري في الخلفية. وسبب الخطية الواضحة في نظريات التحديث التالية يرجع إلى حقيقة أنه في تلك النظريات كان التركيز على وصف تاريخ أوروبا اعتبارًا من العصور الوسطى المظلمة وما بعدها، وبفعل ذلك يكون قد جرى حذف حضارة الإغريق والرومان العريقة السابقة لهذا التاريخ الأوروبي.

وإحدى السمات الرئيسية لقصص فلاسفة عصر التنوير عن التاريخ، هي تناقض المشاعر حيال التقدم، وأكثر فلاسفة التنوير تشاؤمًا كان روسو Rousseau (1712-1778)؛ ففي عديد من النواحي شارك أفكار معاصريه، ولكنه استخلص من أفكاره هذه نتائج عكسية، ووفقًا لما ذهب إليه روسو فإنه كلما زاد تقدمنا نحو

المدنية زاد ابتعادنا عن السعادة الحقيقية، وقد أظهر فكرة أكثر رومانسية عن سعادة وراحة بال في مرحلة "بدائية نبيلة" "noble savage". مع ذلك لم يكن روسو بمفرده في تشاؤمه الذي يحن للماضي، حيث أكد ميبلي (Maply 1709 – 1785) ومورليه Morellet (1727–1819) أن أخطار الترف وتبعاته تفوق حياة التقشف والبساطة. وفي عام ١٧٧٠ قدم سباستيان ميرسيه Sepastian Mercier نموذج اليوتوبيا لعام ٢٤٤٠ والذي تتحقق فيه السعادة من خلال التقشف والبعد عن الترف، وبهذا المعنى لم يكن روسو بمثابة الاستثناء بين معاصريه.

ويمكن النظر لعلم الاجتماع الكلاسيكي على أنه حزمة فكرية تقوم ببلورة أقاصيص فلاسفة التنوير عن التقدم، وخلافًا لأسلافهم فإن أصحاب مدرسة علم الاجتماع الكلاسيكي في نهاية القرن التاسع عشر، لم يبدوا اهتمامًا بتقسيم فترات تاريخية، وكان المسعى الأساسي لظهور تخصص علم الاجتماع الجديد في فرنسا وألمانيا في التوقيت نفسه، هو تناول خصائص المجتمع المعاصر، وتوقع حدوث تغيير اجتماعي في المستقبل على ضوء الوعي الانعكاسي التاريخي والتأملي، كذلك تشبع علم الاجتماع الكلاسيكي بالمشاعر المتناقضة التي تحن للماضي والتي ميزت حكايات فلاسفة التنوير عن التقدم. وقد ارتبطت العصور الحديثة لديهم بعادات أكثر تحضرًا وبرخاء أكثر ولكن أيضًا صاحبها انهيار أخلاقي وضحالة فردية، ويمكن القول بأن واحدًا من أهم توجهات علم الاجتماع كان التساؤل عما إذا كان ممكنًا تحقيق التكامل الاجتماعي والتضامن في العصور الحديثة، ومبعث الحنين للماضي لدى علماء الاجتماع الكلاسيكي أنهم يرون أن التغييرات حتمية، ولكنهم في اللحظة نفسها يحنون إلى الدفء المميز للمجتمعات الصغيرة التي ربطوها بالماضي أو بالمجتمع البدائي أو التقليدي.

الطريقة التاريخية

رغم أن علم الاجتماع الكلاسيكي والنسق المعرفي الذي قام عليه يؤكدان على أن الظواهر الاجتماعية تتكون بصورة تاريخية، وتتغير بمرور الوقت فإن حظ مفاهيمه الرئيسية سواء التراثية أو المعاصرة من التاريخ جد ضئيل، وينقل إحساسًا بضآلة الدور الذي يلعبه التاريخ في المجتمعات الماضية والحالية، بل إنه وعلى العكس من ذلك فإن تكوين مفاهيم عن التقاليد والمعاصرة يمكن النظر إليه على أنه نتاج لإجراء استخدمته كلاسيكيات علم الاجتماع في بحوثها، وقد شكل تقسيم الفترات الذي وضعه فلاسفة التنوير وتم تبسيطه فيما بعد بواسطة علماء اجتماع أمثال أوجست كونت وهيربرت سبنسر، الأرضية التي قام عليها علم الاجتماع الكلاسيكي، وبالنسبة لعلم الاجتماعي الكلاسيكي فإن العصور التي سبقت الحاضر كانت شيقة فقط كمادة نعثر فيها على التناقض الذي يمثل الخاصية الأساسية للحداثة، وعلى هذا فإن الوعي التاريخي قد انهار إلى نموذج ثنائي المراحل يتكون من التقليدي والحديث / ولو بالغنا قليلاً في المشابهة والتعسف في الاستنتاج، فإن منطق علم الاجتماع الكلاسيكي المستخدم في تعرية خصائص الواقع الاجتماعي الحالي يمكن توصيفه كما يلي: "لفهم جوهر تيار حديث ينبثق في المجتمع الحاضر صار بحث علماء الاجتماع الكلاسيكي مقابلة ما بين العصور القديمة أو في المناطق الأقل تقدمًا أو جماعات الأشخاص وغيرها من الجماعات، بعدها يتم النظر لهذا التناقض على أنه سلسلة متوالية يتم استقراؤها من الطرفين وهما – أي الطرفان – اللذان يطلق عليهما التقليدي والحديث".

وعلى سبيل المثال ففي دراسته "تقسيم العمل في المجتمع" قام إميل دوركايم (1964) بتحليل الاختلافات والتغييرات الحديثة في النظام القضائي وربطها بالحد

الذي يوجد عنده تقسيم مؤسسي للعمل في أي مجتمع؛ أي إلى المدى الذي يتخصص الناس عنده في إنتاج أحد المنتجات أو القيام بمهمة والمشاركة في اقتصاد المبادلة للحصول على جميع المنتجات التي يحتاجونها. وعلى هذا الأساس أقام دوركايم ثنائية من مجتمعين مثاليين: البدائي والحديث.

وقد ربط دوركايم القسم الخاص بالعمالة المتدنية بشكل معين من التضامن أسماه "تضامن ميكانيكي" ووفقًا له؛ فإن كل عضو بالمجتمع يتوقع منه التصرف على حسب القواعد المعيارية الواحدة نفسها، ولو لم يحدث ذلك فإن المجتمع الذي أغضبه انتهاك المعايير الاجتماعية سوف يعاقب المنحرفين. والعقوبة تقوم أساسًا على القصاص، وقد أسمى دوركايم أي نظام عدالة يقوم على هذه المبادئ "نظامًا قمعيًا" repressive، لأن الجهد الأساسي هو منع الأفراد من الانحراف عن المثل الموحدة التي يسير عليها كل عضو بالمجتمع، ووفقًا لدوركايم ففي مثل هذا المجتمع البدائي يسود واحد من شكلين للضمير: وهو هنا الضمير الجماعي والذي يسود على الضمير الفردي في حالتنا هذه، وهكذا يتم التحكم في المشاعر المارقة للأفراد.

ويرتبط التقسيم الأعلى للعمالة مع ما أسماه دوركايم التضامن العضوي والذي وفقًا له: هناك مجموعات مختلفة من المعايير مطبقة على مجموعات فرعية في المجتمع، وفي هذه النوعية الحديثة من المجتمع توجد أعداد متزايدة من القوانين التي تحدد القواعد التي يتحتم على الأفراد طاعتها في تفاعلاتهم المشتركة، ولو جرى مخالفة تلك القواعد فإنه وفقًا للمشاعر الأخلاقية السائدة فإن وظيفة العقاب هي إعادة بناء الموقف الذي سبق وقوع الجريمة. لذلك يطلق دوركايم على النظام القضائي "نسق الإنصاف الجزائي"، وفي تلك المجتمعات الحديثة فإن المشاعر أو العواطف المرتبطة بالضمير الفردي تسود على تلك المرتبطة بالضمير الجماعي.

وهناك نوع مشابه من الازدواجية في المجتمع التقليدي (أو البدائي) والحديث، وهذا هو ما تم تشييده بواسطة كل كتاب علم الاجتماع الكلاسيكي، فمثلاً أسس فرديناند تونيز (1988) ثنائية من المجتمعات Gesellschaft, Gemenschaft. وقد ربط بين هذين النمطين المجتمعيين وبين نمطين من الدافعية أو "الإرادة" هما الإرادة الجوهرية أو "الضرورية" essential will، والإرادة الاعتباطية أو "التحكمية" arbitrary will. ووفقًا لتونيز فإن هذين المجتمعين هما نموذجان مثاليان يتزامنان في أي مجتمع، لكنه افترض أن سيادة نمط التنظيمات الاجتماعية لنموذج (الجيسلشافت) Gesellschaft ستتزايد أكثر فأكثر مع تقدم التحديث.

وفي تنظيره للفروق ما بين هذين النموذجين فقد استحضر تونيز قائمة كاملة من الأزواج تقوم فكرتها الأساسية على الاقتراب من نموذج واحد من هذين الزوجين (انظر جدول ١)؛ حيث تتبلور بدرجة عالية مقولة "الوعي شبه التاريخي" "Quasi- historical Cansciousness" والتي يتم بموجبها مقاربة الناس أو أفعالهم بالنظر إلى مدى حداثتهم؛ حيث ينحصر الأمر فيما بين التقليدي والحديث، أو كما جاء فيما بعد خلال الثمانينيات والتسعينيات من عروض لمتصل ما بين حديث وما بعد حديث يقعان على قطبيه، ويمثلان نموذجين لمجتمعين يختلفان اختلافًا مطلقًا، وعلى الرغم مما بدا في البداية من استحالة العثور على هذين النوعين على أرض الواقع، فإن الافتراض قد سار طوال الوقت نحو التطرف في خصائص هذين القطبين.

وبحلول الخمسينيات تطورت تنظيرات علم الاجتماع الكلاسيكي إلى نظرية تحديث وبتأثير خاص من تالكوت بارسونز؛ حيث تم فهم منظري التغير الاجتماعي الغربي من السوسيولوجيين الأوائل بوصفهم بناة نظرية للحداثة، وذلك بتفسير وتطوير تالٍ لأعمال دوركايم وماكس فيبر بشكل خاص. فقد تصور بارسونز

الحداثة في ضوء التباين، الذي يشير إلى عملية لأداء الأهداف الضرورية لتأمين بقاء المجتمع من خلال مؤسسات (نظم) جديدة، ذلك أن تجزيئية النشاطات التي كانت تؤدى في السابق من خلال نطاق واحد ستحتاج دومًا إلى أبنية فرعية (أو مؤسسات) بدلاً من تداخل الوظائف، كما تحتاج أيضًا إلى عدد متزايد من عمليات التنسيق (Porsons 1964)، ورغم أن هذه الخصائص موجودة في أي مجتمع واقعي فإن الخصائص المرتبطة بالمجتمع التقليدي قد عولجت لدى بارسونز بوصفها ظواهر آخذة في التلاشي التدريجي.

جدول (١)

قائمة "تونيز" لثنائية الفروق ما بين الجمينشافت والجيسلشافت

جيسلشافت	جمينشافت
الرجال	النساء
المدينة	الريف
المدينة المتروبوليس (العاصمية)	المدينة
الحكام المتعلمون	العوام
النضج (العمري)	الصبا (العمري)
التراث الشعبي للسهول	التراث الشعبي للجبال
مدن العواصم الكبرى	مدن القطاعات المحلية
التجار	العمالة الخدمية
العمل الصناعي	العمل الزراعي
المنزلة العلمانية	المنزلة الكنسية
ملاك رأس المال	ملاك الأراضي

المصدر: تونيز (1971:69-72)

وإضافة إلى تقسيمات دوركايم وتونيز، توجد قائمة كاملة بعلماء اجتماع ممن أسهموا في تكوين نظرية الحداثة، مثل كارل ماركس، وهو واحد من أهم الأسلاف المؤثرين في علم الاجتماع الكلاسيكي، والذي أكد على أهمية علاقات الإنتاج باعتبارها القوة المحركة للتاريخ، وبالنسبة له فإن عصر البرجوازية يعني

توسع المفهوم السلعي، وكان ماكس فيبر مهتمًا على وجه الخصوص بعملية زيـــادة العقلانية باعتبارها نتيجة لتكون الرأسمالية، وفي عمله المبكر اقترب جورج سيميل من التغير الاجتماعي الحديث بطرح وجهة نظر تقوم على ازدياد التباين بينما فـــي أعماله التي تلت ذلك يركز على تحليل تأثيرات التحضر واقتصاد التبادل الرأسمالي على عقلية الأفراد.

ومنذ الخمسينيات تحولت نظرية التحديث تدريجيًا إلى منظور تاريخي تـــتم ممارسته كجزء من النظرية الاجتماعية وأعمال النقد الثقافي، ويعني ذلك أنه مـــن حين لآخر يتم إدخال مصطلح جديد كـــ"حالة" ization إلى العلوم الاجتماعية على النطاق العالمي، وتتمثل هذه "الحالة" في شكل مصطلحات من نوعيـــة: العقلانيـــة، الفردية، والعلمانية. وقد تفتقت أذهان الكتاب المختلفين أمثال ألفين تـــوفلر وجـــين فرانسوا ليوتارد خلال فترات منتظمة عن القول بوجود عصر جديد والذي جـــرى تسميته ما بعد الصناعي وما بعد الحداثة أو العولمة. ولـــدى مناقـــشة الاتجاهـــات الثقافية والاجتماعية الحديثة لا يسعنا سوى القول بأن المشاركين قـــد عـــادوا إلـــى زيارة وتدوير أدبيات الحداثة القديمة على نحو أو آخر.

الفرضيات الأساسية لخطاب الحداثة

في أشكالها المختلفة فإن قصة الحداثة يمكن النظر إليها على أنها أسطورة تقدم لنا قصة منشأ وتطور الثقافة والمجتمع المعاصر، وهي قـــصة غيـــر حقيقيـــة لكونها منفصلة عن التاريخ الملموس لأي مجتمع معين، ولكنهـــا تتمتـــع بوظيفـــة توليدية قوية لأنها تقترح على قرائها مفهوم المعاصرة بوصفهم أصحابه، إضـــافة لكونها إطارًا مَعطيًا ينخرط من خلاله في مناقشات انعكاسية حول روح الفتـــرات التاريخية. ومثلما قلنا في القسم السابق فإن أسطورة التحديث تروج لإطار نرى فيه

جوانب مختلفة من الواقع الإنساني تشهد انحسارًا أو أصبحت تقليدية على وشك الاختفاء، ويناظر ذلك على الجانب المقابل الأشياء التي يفترض أنها تشق طريقها للوجود وقد أصبحت أكثر شيوعًا.

ولتقييم ما قدمته، ورأيت فيه عناصر أساسية لأسطورة عن "حداثة" دعني أجتزئ ما يمكن أن يكون صياغة من أهم الصياغات المبكرة لخبرة التحديث مما قاله كارل ماركس عام ١٨٤٨: "إن الثورة المستمرة في الإنتاج والاختلال الذي لا يتوقف في الأوضاع الاجتماعية والغموض الذي لا يتوقف، والتدفقات التي تميز عصر البرجوازية عن العصور السابقة وجميع العلاقات الجامدة والثابتة وما فيها من آراء وتجاوزات، جرى اكتساحها وأصبحت العلاقات المتشكلة حديثًا بمثابة إنتيكات قديمة قبل وضوح معالمها، وقد جرى الاجتراء على المقدسات، وكل الجوامد أصبحت أبخرة تتصاعد ألسنتها في الهواء وقد أصبح الإنسان مجبرًا على المواجهة مع ظروف واقعة" (Marx and Zngls 1971:92).

وقد ذهبت الافتراضات إلى أن ماركس وإنجلز تمكنا ببراعة من تصوير الطريقة التي يجتاز بها الناس تجربة الحداثة في السطور المذكورة عاليه. وهذا هو السبب الذي جعل مارشال بيرمان يطلق على كتابه "تجربة الحداثة من القرن التاسع عشر حتى السبعينيات" عنوانه: الاستشهاد بالمقتطفات. ووفقًا لبيرمان فلكي يكون المرء عصريًا اعتبارًا من القرن التاسع عشر وما بعده، فإن المرء يجب عليه أن يكون جزءا من الكون الذي ذابت فيه الجوامد وتصاعدت كبخار في الهواء" (Berman: 1982).

وعلى أية حال فإن خطاب الحداثة يشتمل على الكثير من العناصر الأكثر إشكالية من مجرد التوتر الذي يفرضه التغيير المستمر، وفي هذا المقطع المذكور عاليه، كما في خطاب التحديث عامة يفترض أن الطبيعة التحولية للحياة في الحداثة

تميزها عن الفترات السابقة، وبعبارة أخرى يفترض أن جميع الفترات السابقة تتعارض مع الحداثة؛ بمعنى أن التغير الاجتماعي لم يكن موجودًا أو كان بطيئًا للغاية. وعلى هذا النحو سار التقسيم الثنائي للتقليد والعصرية.

وقد جرى تقديم التفرقة بين التقليد والعصرية في الأغلب على متصل يتراوح ما بين كل ما هو قديم وعفا عليه الزمن إلى الجديد والحديث، وبداية المفترض أن التغير الاجتماعي البطيء أو غير الموجود بالعصور السابقة كان سببه آراء وهوى مغلفًا بمعتقدات دينية (Marx and Engels 1971: 92)، وعلى الجانب المناظر فإن التغيير الاجتماعي السريع في عصر الحداثة أصبح ممكنًا لأن كل ما هو مقدس جرى تمزيقه وتمزقت أستاره (Marx and Engles 1971:92) ولذلك ففي منطق الحداثة، فإن الدين والأشياء المقدسة جرى تقديمها في افتراض أول على أنها ظواهر تنحسر، وثانيًا ارتبطت التقاليد والقديم بالسلوك الاعتيادي وهناك افتراض آخر بازدياد العقلانية والتأمل.

ودعنا الآن نناقش هاتين الفرضيتين لبيان كيف يوجهان الإطار الذي من خلاله يتم النظر إلى الواقع الإنساني والفعل الإنساني.

أزمة المقدسات

طالما تنبأ علماء الاجتماع والمثقفون الغربيون باختفاء الدين من العالم الحديث خلال ثلاثة قرون (Stark 1999 :249) وتم استخدام مصطلح "العلمانية" في الإشارة إلى هذا التنبؤ من بداية القرن العشرين وما بعده (See,e.g., Brown 1912: Geay 1934)، واعتبارًا من أواخر الستينيات وما بعدها تطورت العلمانية إلى نظرية وأصبحت الدوجماتية السائدة في هذا المجال عندما بدأت بعض الكتب

التي تناقش العلمانية في الظهــور (Berger 1967; Wallas 1966, Wilson 1966). ويشير مفهوم العلمانية إلى تقليص دور الكنيسة ورجال الدين في تنظــيم المجتمــع بينما يتصاعد نجم مؤسسات اجتماعية أخرى خاصة المؤسسات السياسية والتعليمية والتى قدر لها الإفلات من هيمنة الدين (Stark 1999:252)، ويرتبط بذلك افتراض منظري العلمانية أن ازدياد فصل الكنيسة والدولة مرجعه تزامن التراجع في تــدين الناس وبالتالي تضاءل توقير الناس للمقدسات ودور الدين.

وحين التعامل مع العلمانية فإن المنظرين غالبًا ما يشيرون إلى ماكس فيبر الذي اعتقد في أطروحته عن العقلانية كجزء من الحداثة أن المقدس أو الكاريزمــا في طريقهما إلى الاختفاء من العالم. وترتبط هذه الرؤيــة فــي الفكــر الفيبــري بالتغيرات في التنظيم الاجتماعي. ووفقًا له فإن هناك ثلاثة أنمــاط مجــردة مــن الشرعية، أو ثلاثة قواعد يمكن أن تستند السلطة إلى إحــداها: القاعــدة القانونيــة، والقاعدة التقليدية، والقاعدة الكاريزمية. وترتكز السلطة القانونية على الاعتقاد فــي شرعية القواعد، وحق أولئك الذين رفعوا إلى مصاف السلطة في تصريف الأمور، أما السلطة التقليدية فترتكز على قدسية التقاليد الممعنة في القدم، وعلــى شــرعية أولئك القائمين على ممارستها، بينما ترتكز السلطة الكاريزميــة علــى الإخــلاص لقداسة استثنائية، أو بطولة فردية، أو قدوة شخصية لفرد معتبر، أو علــى أنمــاط معيارية صادرة عن هذه الشخصية (Max weber 1978 a25).

وبالنظر إلى افتراض فيبر بتزايد درجات اعتماد التنظيم الاجتمــاعي علــى القواعد الرسمية تبعًا لتزايد درجات التباين كما هو الحال في البيروقراطية، فقد كــان من الطبيعي له أن يتنبأ بأن اعتقاد النــاس فــي قداســة التقاليــد، أو الشخــصيات الكاريزمية، بما في ذلك الآلهة، في الطريق إلى التلاشي التــدريجي. ومــن ناحيــة أخرى، فقد انصب اهتمامه على ما سيتبع ذلك من آثار كضعف الروابط التــضامنية

بين الأفراد. لكنه، ومن ناحية أخرى كان مرحبًا بانتصار العقلانية، ويلخص ريمون آرون Raymond Aron وجهة النظر الفيبرية في كتاباته عن عصر الألفة بالنظرية العلمانية خاصة على النحو التالي: "إذا ما أعدنا صياغة عبارات فيبر فإن العالم البدائي ينطوي على التفرقة بين ما هو عادي وما هو استثنائي، أو بين ما هو مدنس وما هو مقدس وإذا ما تبنينا مصطلحات دوركايم فستكون نقطة الرحيل من التاريخ الديني للإنسانية هي عالم مأهول بالمقدس، أما نقطة الوصول إلى عصرنا فهي ما أطلق عليه فيبر Entg auberung der welt بما يعني التحرر من الوهم؛ حيث تتبدد الطبيعة الاستثنائية التي ارتبطت بالأشياء المحيطة بنا في فجر الإنسانية المغامر. إن العالم الرأسمالي، ذلك العالم الذي نعيشه، سوفيتاته وغربياته على قدم المساواة، يتألف من قوى ومخلوقات اعتادت أن تعرض ذواتها علينا، لكنها قد تحولت واستهلكت، ولم تعد تحمل جانبية الكاريزما (Aron 1970: 271-2).

وفي الوقت نفسه الذي تحمل فيه قصة الحداثة، إغراءً بشكل خاص بفرضية اختفاء الدين، يهبط الأمريكان على القمر، ويبدو أن العلم والتقدم في سبيلهما إلى القضاء على المشكلات التي طالما واجهتها البشرية. وفي المقابل فقد بدا أن "التقليدية"، ونظام المجتمع الأبوي، ومجتمع التحيزات والخرافة كانوا العقبة الكئود أمام تقدم نمو المجتمعات، وعند بداية التسعينيات يكتب فردريك جامسون Fredric Jamson(1992 :67) معلنًا أن الحداثة الرأسمالية قد نجحت في اغتيال الدين.

وعلى خلاف الأرضية التاريخية للمجتمعات الأوروبية المسيحية، والعالم اليهودي المسيحي، فقد بدا أن هناك عملية تدريجية نحو العلمانية تشق طريقها. لقد شكلت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في مجتمعات أوروبا العصور الوسطى مركز قوة مهم، وحتى فيما بعد الإصلاحات كانت للكنائس المسيحية الأوروبية أهداف

عديدة تسهر عليها في تنظيم حياة الناس وتوجيههم، ومع ذلك فقد شقت الدولة العلمانية طريقها، وعلى أية حال فقد امتلأت حياة الناس اليومية بالعديد من النشاطات الأخرى غير تلك التي اضطلعت الكنيسة بتنظيمها. وإضافة لذلك فقد جاهر العلم أولاً بالتحدي ثم تلى ذلك بهزيمته لسلطة الكنيسة في تزويد الناس برؤية للعالم. ولأن مناخ الفكر قد سادته القناعة باختراق العلم لجوهر رؤية الإنسان للعالم مهيئًا المجال للشك والتساؤل حول أي شيء لا يمتلك برهانًا وتبريرًا عقلانيين، فقد بات من السهل الافتراض بأن "المقدس" يواجه أزمة، وأن الدين قد أجبر على التراجع إلى زاوية محدودة في أذهان البشر.

على أنه، وبرغم ذلك، فمنذ أوائل الستينيات، وما تلى تلك الفترة تعرضت النظرية العلمانية للانتقاد المتزايد، وخلف الرغبة المتزايدة للباحثين في التمسك بوجهات نظرهم، كانت الحركات الراديكالية البازغة تدين للإسلام بدلاً من التوجه للماركسية أو للشيوعية على سبيل المثال. وفي عام ١٩٧٩ أطاح المتعصبون الإسلاميون بشاه إيران الذي كان يعتقد في حكومته رمزًا للحداثة. وبالتزامن مع ذلك، كانت الأصولية المسيحية، تعارض الداروينية، وتسلط الأضواء على الأطروحات العلمانية، وتعطي النزعة الإبداعية مثالاً لذلك، وبالإضافة إلى كل هذا فقد انهار الاتحاد السوفيتي ليبين أن عدة قرون من الإلحاد المؤسسي لم تكن بقادرة على إزالة الدين من الجسم الغربي. بل على العكس من ذلك، ففي نهاية التسعينيات كانت اجتماعات الكنيسة هناك قد تم استعادتها بشكل يضاهي أوروبا الغربية، كما أن أشكالاً من النزعات التدينية ما زالت مستمرة في الظهور (Stark 1999 :266).

ولقد أبان التحليل النسقي لنظرية التحديث ضعف هذه النظرية، مما قاد الباحثون، ومنهم واحد من أكثر مؤيديها بروزًا وهو بيتر برجر .Beter Berger، إلى مراجعة مواقفهم، والذهاب إلى الاستخلاص بخطئها، والذي يصيغه برجر على النحو التالي:

"إن العالم اليوم، باستثناء طفيف يشهد فورة دينية، وحتى بأكثر مما كـان الحال في بعض الأماكن، مما يعني أن معظم بناءات الأدبيات التي كتبـت طـوال الخمسينيات والستينيات وتبنت فى استسهال النظرية العلمانية كانـت تـسير فـي المسار الخاطئ، ولقد أسهمت في هذه النظرية وكنت في الـسوسيولوجيين الـذين أسهموا في ذلك، أو فيما يشابهه. ولقد كانت هناك أسبابٌ لتبني وجهة النظر هـذه، وما زال لبعض هذه الأعمال قيمتها، لكن الافتراض الأساسي لها لم يعـد كـذلك". (Berger 1997 :3).

وواقعيًا: فقد تمت البرهنة على خطأ كل عناصر أطروحة العلمانية، أو أن بعض العناصر لا تؤيدها الشواهد الإمبيريقية. وعلى سبيل المثال؛ فإن الافتـراض باندحار النزعة التدينية كان منذ البداية مجرد شوق وحنين، ويتفق معظم المؤرخين البارزين في الوقت الحالي على أن "عصرًا للإيمان" "age of faith" لم يوجد على الإطلاق (Stark 1999 :255)، كما أن البحوث المعاصرة في شئون البشر التدينية لا تجد من الأدلة ما يفيد تغيرات حاسمة في هذا المجال. وعلى سبيل المثال؛ فـإن التقارير السنوية للشئون الدينية للمواطنين يمكن أن توصف بالثبـات، ولـم تـشهد المعتقدات الدينية – بل وأيضًا الممارسات الدينية – سوى تغيرات ضئيلة نسبيًا عن المستويات المسجل لها منذ بدايات البدء في تسجيلها عام ١٩٣٥ (Hadden 1987 :600). ويمكن القول بالشيء ذاته حول الدين في أوروبا، فلم يكن هناك تـضاؤل طويل المدى في الممارسة الدينية، وتعلن أعداد معتبرة من الناس عن اعتقادها في وجود الله (Stark 1999).

ورغم عدم تأييد الشواهد الإمبيريقية للنظرية العلمانية، فإن الفكرة الملحـة على تقهقر المقدس لا تزال كامنة خلف تنويعات قصة الحداثة، وفي هذه التنويعات ينهض دين جديد، أو معتقد ذو مبادئ مقدسة مرتبطًا بنزعـة متطرفـة "مـضادة

للحداثة" على نحو أو آخر. فعلى الرغم من تأكيدات الباحثين على عدم موت التدين فإن القضية قد تركزت في تشاؤمية ثقافية تعد بمثابة الدين الجديد الذي يبرهن على أن الحداثة، أو على الأقل جزء من العالم الحديث قد انحرف بعيدًا عن أن يكون محققًا للوعد المأمول به. وعلى سبيل المثال، ففي بعض مناقشات العولمة جرى وضع الأصولية (الدينية) في قطب مواجه للحداثة. وبالنسبة لباربر Barber (1995) وهو أحد المتمسكين بهذه النظرية فإن الاستقطاب ما بين "الجهاد" وما بين "عالم ماك" هو الاستقطاب ما بين الأصولية الدينية وبين مستهلكي العالم الرأسمالي، وبالنسبة لهانتينجتون (1996) Hantington فإنه الاستقطاب ما بين المدنية في شكلها الغربي بخاصة وبين المحور الإسلامي- الكونفوسيوشي البازغ Islamic Confucian axis. وأخيرًا وبالنسبة لجيدنز فإن الأصولية تتعارض مع الحداثة، وبهذا المعنى فهي لا تنتمي إليها، ووفقًا له فإن الأصولية تعني "التأكيد على زعم معين للحقيقة" وهو الزعم الذي يمكن فهمه نتيجة لصعوبات العيش في عالم تنتابه حالة من الشك الحاد (Giddens 1944:100).

وكما في كل الأساطير فإن افتراض أسطورة الحداثة بأزمة يمر بها المقدس في العالم المعاصر، إنما يؤثر بشكل كبير في تأسيس خبرتنا بجعلنا نتوجه بالاهتمام إلى ظاهرة معينة بمنظور محدد، كما يجعلنا نغض أبصارنا عن ظواهر أخرى، فعلى سبيل المثال؛ يتجه تركيزنا إلى الجماعات أو الحركات التي تعرض لنا كأديان أو كشيع دينية، وتتعامل مناقشاتنا العلنية مع تغيرات مواقعها، وتطورات عضويتها، ومناشط أعضائها، ونغفل في خضم هذا التركيز عن كثير من جوانب التعريف الأوسع الذي اقترحه إميل دوركايم (1965)، والذي كان تركيزه على المشترك بين كل أديان العالم حتى ما كان منها بدائيًا ومحدودًا ولا يحظى بكنيسة ذات مركز عالمي، وذلك إذا ما كنا بصدد التمييز بين المقدس والمدنس، وبعبارة أخرى؛ كان اهتمام دوركايم بالتركيز على الأشياء ذات الوضع الخاص والمكانة

المقدسة في حياة الناس، وبهذا المعنى فإن من الصعب التفكير بمجتمع يفقد فيه كل شيء احترام أعضائه. ورغم إدراكنا الجازم بوجود مبادئ يدين لها معظم الناس بالولاء كالحرية والمساواة – أو "القيم الغربية" إجمالاً – لكننا لا نأخذ هذا الإدراك بعين الاعتبار حين نقوم بمناقشة اختفاء المقدس.

وبطريقة مماثلة، فإن أسطورة الحداثة تجعلنا حساسين للنزعة التفريدية individualization والتي تبدو مؤيدة للافتراض العلماني، وفي هذه الحالة – وكأمر مصاحب للعلمانية – يظهر المجتمع منشطراً إلى عديد من الفرق أو الشظايا، التي تشترك في القيم نفسها، ويستطيع المرء القول بأنه في كل أنحاء المجتمع الحديث يمتلك كل شخص تشكيلته القيمية الفردية، ومن هنا كان كل شيء متروكاً للمقدس؛ حيث يظهر كل شخص وله الإله والكنيسة الخاصان به، ونغفل في هذا الخط الفكري عن حقيقة أننا بدلاً من أن نسحق المجتمعات الكبرى لحساب المجتمعات المحلية، فإن بإمكان التطورات الاقتصادية والتكنولوجية خلق مناطق أوسع مما سبق تسودها اللغة والأجندة السياسية الواحدة، فمنذ العصور الوسطى، وما تلاها، تحولت مناطق جغرافية كبرى إلى وحدات سياسية خضع سكانها لهيئة إدارية ونظم عدالية وتربوية موحدة، كما حولت وسائل مؤثرة للاتصال – كالجرائد والإعلام الإلكتروني– المواطنين إلى مجتمعات مجازية (Anderson 1991). وبهذا المعنى؛ فإن الصورة المكبرة للأمم (nations) تتضح في تناقص أعداد اللغات المستخدمة في العالم خلال القرون الحالية، ومن المتوقع تزايد إيقاع انقراض لغات العالم [٢]، كما أنه، ومن أجل الناس، فإن هذه الدول لا يجب أن تكون وحدات إدارية مثبطة للهمم، فمعظم الناس يطورون من المشاعر ما هو ودي نحوها، ويرجع ذلك في بعضه إلى أن نمط الدولة وتبنيها للخاص والعام من الطقوس إنما يشجع على وحدة الأمة.

تزايد التأمل النقدي

وبالإضافة إلى القول بتراجع ظاهرة "المقدس" في المجتمعات الحديثة؛ فقد شجعت قصة الحداثة أيضًا على الافتراض بتزايد تأمل الناس نقديًا في كل ما يفعلونه بسبب ميلهم تجاه العقلانية. ويرتبط ذلك بتلاشي الفعل الاعتيادي وبالتغير الاجتماعي السريع على نحو ما أوضحه ماركس في أطروحته الشهيرة عن تنوير العصر الرأسمالي، وخلخلته للظروف الاجتماعية وخلقه للتقلب والإثارة، إذ "تصبح اتجاهات الناس وآراؤهم عتيقة، حتى من قبل أن تكمل تكونها".

ويتم تقديم الفعل الاعتيادي في أسطورة الحداثة عبر طريقتين متباينتين، ولكنهما يشكلان نموذجًا غير واضح المعالم، ويمكن التعرف على ذلك الفعل من خلال معالجة ماكس فيبر (1978 a) الشهيرة لمختلف أنماط الفعل الاجتماعي.

فلترسيم حدود مؤسسة علم الاجتماع الجديدة، قام فيبر بالتمييز ما بين الفعل كامل المعنى والموجه لتحقيق هدف وبين السلوك الانفعالي غير المرتبط بنواح ذاتية أو معان اجتماعية (weber 1978 a :25)، ويبدو أن فيبر كان يفكر بوقوع ذلك السلوك الاعتيادي اللاشعوري بكامله خلف مجال علم الاجتماع، الذي يتكون مجاله من الفعل الاجتماعي (كامل المعنى)، إذ إن السلوك الاعتيادي أبعد عن أن يكون فعلاً عقلانيًا بشكل غائي؛ فالفعل العقلاني كان بالنسبة له أكثر ارتباطًا بتطور الرأسمالية، ومن هنا فقد أتى إلماعه بأن الفعل الاعتيادي ظاهرة متسحبة.

وهناك سبب آخر لاعتقاد فيبر بأن السلوك الاعتيادي قد بات مهجورًا كنتيجة للتحديث، فبالنسبة له تعد العادات ممثلة للتقليد في سلوك الناس، إذ يتحدث فيبر عن الفعل التقليدي كنمط من أنماط الفعل الاجتماعي. وهو بالطبع "فعل

تقليدي بمعنى أن العادات لا تظهر على نحو مفاجئ. وعلى أية حال فحين كان فيبر يفكر بذلك فقد كان يفكر بوجود العادات كظاهرة تحصل على مشروعيتها من خلال التقاليد. وبصياغة أخرى؛ فإن الناس يتبعون أنماطًا سلوكية محددة بسبب توقيرهم للتقليد، وبهذا المعنى الأخير فإن الفعل التقليدي يجيء قريبًا من نمط آخر للفعل ميزه فيبر بأنه فعل عقلاني مبني على القيمة Value- rational action.

وقد اختلط هذان الأسلوبان في تصور الفعل الاعتيادي ببعضهما بعضًا، الأمر الذي قوى – لاحقًا – من الاستنتاج بأن الفعل الاعتيادي هو شيء من الماضي. ويكتب فيبر مناقشًا:

"إن الفعل التقليدي هو بشكل جازم مثل النمط التفاعلي الذي نوقش أعلاه، إنه يقع قريبًا جدًا من حدود ما يمكن تسميته – على نحو تبريري – الفعل الموجه بكامل المعنى، وفي الواقع فإنه يشكل الوجه الآخر له. وفي الغالب يجيء ذلك الفعل (التقليدي) بسبب أوتوماتيكية رد الفعل العادية الاستثارة، والتي ترشد السلوك إلى الاتجاه الذي يتعين عليه تكرار اتباعه، ويقترب من هذا النمط الحجم الأكبر من الأفعال اليومية التي اعتادت تقاليد الناس عليها، ومن هنا فإن موقعه في التصنيف النظامي ليس مجرد حالة محدودة؛ لأنه، وكما سيتضح لاحقًا، يمكن دعمه بدرجات متباينة من الوعي الذاتي حين اتصاله بأشكال من الفعل الاعتيادي، وبعديد من المعاني فإن هذا النمط يتحول في هذه الحالة إلى قيمة عقلانية بالتدريج" (Weber 1978 a :25).

وبوضعه للعادات عند أدنى سلم التقاليد في إطاره التصوري، فإن فيبر يكون متفردًا بذلك بين كل السوسيولوجيين العظام على الإطلاق، وكما أشار إركي كيلبنن (Erki kilpenin (2000: 13-39، أنه من المميز لكل التراث الكلاسيكي في علم الاجتماع عمل تفرقة بين الفعل (الواعي والعقلاني) والسلوك (مجرد

الميكانيكي)، ويبدو السبب ذاته عند فيبر: فالفعل الاعتيادي مرتبط بالتقليدي أو بما قبل الحديث من المجتمعات، وعلى سبيل المثال فعند مناقشة جيفري ألكسندر (Jeffery Alezander 1982 :108) لمعالجة دوركايم لمفهوم العادة يوضح بأن: فكرة العادة تتضمن "التكيف الآلي" وتحتفظ بالمعنى نفسه طوال المجلدات الأربعة لرسالة دوركايم في علم الاجتماع الكلاسيكي، وهو الاتجاه نفسه الذي ما زال موجودًا في النظرية الاجتماعية المعاصرة.

واستمرار الاتجاه في اعتبار العادات ظاهرة متراجعة، أو على الأقل ذات قدر ضئيل الأهمية في الواقع الاجتماعي هو استنتاج منطقي لأسطورة الحداثة، التي تمجد الإبداع والتقدم، ومن هنا فهي تشد اهتمامنا نحو اتجاهات محددة في ممارساتنا اليومية الروتينية؛ إذ تجعلنا نعتبر السلوك الاعتيادي شيئًا معوقًا، أو مبطئًا لإيقاع التغير الاجتماعي والتنمية. وتخفي عن أنظارنا أن جانبًا من الممارسات الروتينية يؤثر في التعليم واكتساب المهارات الجديدة، كما تتضمن قصة الحداثة أيضًا فهمًا للوعي الذاتي والفعل العقلاني يستبعد العادة، وعلى هذا النحو تكون قد فهمت الفعل الإنساني من وجهة نظر أحادية الجانب a one sided view.

استخلاصات

لقد قررت في مستهل هذا الفصل أن نظريات الحداثة يجب أن ينظر إليها كتنويعات على أسطورة بدلاً من اعتبارها نظريات علمية عن التغير الاجتماعي. ولقد قدم لنا تاريخ فكرة الحداثة كما ناقشناه هنا تأييدًا لرؤيتنا، فبدلاً من أن تقدم استنتاجًا منطقيًا من بناء نظري، قدمت خلفًا مباشرًا لفكرة "التقدم" كما عرضها عصر التنوير، والتي رأى فيها فلاسفة هذا العصر خادمًا طيعًا لتعزيز مستقبل اعتبروه الأفضل للمجتمع، ولقد تصرف هؤلاء الفلاسفة كسفراء لدين مدني للتقدم،

بدلاً من أن يكونوا علماء، وهو الأمر ذاته الـذي يتكـرر لـدى علمـاء الحداثـة المعاصرين، وفي الحالتين فإن الأفراد أنفسهم ليسوا موضوعًا للاهتمام.

وكما أوضحت أن رواية التحديث لا تقدم لنا سوى النذر اليسير فـي فهـم المجتمعات المعاصرة. وكان الافتراضان الأساسيان المتشابكان في هـذه الروايـة هما: أن المقدس، والسلوك الاعتيادي في سبيلهما للاختفـاء مـن العـالم، وهمـا الافتراضان اللذان لم يعد تقديم دفاع مناسب عنهما على أرضية إمبيريقيـة أمـرًا ممكنًا، ويدعم ذلك أيضًا الاستنتاج بأن وظائف خطاب الحداثة هي - على نحو ما - أكثر من مقدرتها على تزويد الناس بمنظور تاريخي لحياتهم اليومية.

ومن هنا؛ فمن المناسب التساؤل: لماذا تستمر النظرية الاجتماعية والثقافية على تقاليد خطاب الحداثة؟ وما فائدة هذه التقاليد بالنسبة للعلماء وبالنسبة للمجتمع؟

دعني أبدأ بتفسير واقعي وساخر إلى حد ما، بأن أعلـن أن واحـدًا مـن أسباب تلك العودة المستمرة للأطوار التاريخية يكمن في اعتبارات التسويق والنشر لأعمال العلم الاجتماعي، فالنظرية عالمية الطابع تبيع بشكل جيد. وكمستهلكين في سوق الكتب فإننا ننبذ التحليلات الأحادية لتجارب التنميـة فـي منطقـة بـذاتها، وبالمقابل تتركز مشترياتنا على الكتاب الذي يعد بتفسير لتجارب معاصـرة عبـر العالم، ولذلك فإن القدر الأكبر من منشورات العلم هو ما يناقش الجديد في الاتجـاه وفي المصطلح والمتوجه نحو ما بعد الحداثة، أو العولمة أو التأمل النقدي للتحديث.

وثمة فائدة أخرى لنجاح مثل هذه المصطلحات تكمن في تبريرها أو فـي نقدها للقرارات السياسية، وكما أوضحنا في مناقشة تاريخ فكرة الحداثة فقد شـجع فلاسفة تنوير القرن الثامن عشر على تطور مستقبلي آملين - بتأثير مـن رؤيـتهم للماضي من وجهة نظر معينة - أن يكون محصلة لا يمكن تجنبها، وما زال ذلـك صحيحًا بالنسبة للاستخدامات السياسية لهذا الضرب من أدبيات العلم الاجتمـاعي،

فحين يتم تصور العولمة على هيئة مرسوم بقانون عالمي لا يمكن إبطاله، فإن القرارات الدولية يمكن تبريرها بالقول: لا مناص من التوافق مع متطلبات السوق العالمي، بينما حقيقية الأمر هي أن الاختيارات المتاحة أمام الدولي والقومي كواجب للدفاع عن أشياء كريمة (كالتراث الثقافي العالميْ على سبيل المثال) في مواجهة شياطين العولمة يمكنها أن تبرر العديد من أنواع المطالب السياسية.

إن واحدًا من الظروف المهمة المهيئة سلفًا للمناقشة التي لا تنتهي عن الحداثة هو أننا حين نناقش الوقائع المعاصرة و"روح العصر" في المحافل العامة، أو حتى في مجالس العلماء، فإننا فيما يبدو نتغافل عن طابعها التكراري، ويبدو أن دور القصة المتجددة عن الحداثة كإبداع لأسطورة ثقافة تحديث هو أيضًا أمر غير ملحوظ منا، ومن المحتمل أن تكون هناك أسباب عديدة لذلك.

ودعنا نبدأ بما نفترضه تفسيرًا اجتماعيًا – سيكولوجيًا – للأمر؛ فرغم ما لدينا من سجلات تاريخية جيدة، وتأريخات رائعة حول العقود الماضية، فإن الذاكرة الفردية وكذلك نظرتنا على عصور سابقة لا ترجع سوى إلى عقود قليلة مضت، وانطلاقًا من منظور يرى فيه كل جيل جديد أن الجيل الأكبر ملتصق بشكل يائس بعادات وآداب وأنماط سلوك ينبري للدفاع عنها باسم التقاليد، وباسم جمال الأيام الخوالي، يوم كانت الأمور في بساطتها وفي وضعها الصحيح. وإذ تبدو آداب سلوك الأجيال الأكبر وعوائدهم عقلانية وحديثة بالنسبة لهم – حتى ما ناله التعديل الجذري منها خلال الزمن – تذهب المناقشات الدائرية حول الحداثة المعاصرة إلى غير الملحوظ على نطاق واسع، وذلك بأسباب من قصر ذاكرة الناس، ومن إلحاح لخطاب الحداثة، ففي هذه اللحظة يجيء خطاب الحداثة ليخدم كإطار تتحدد من خلاله قيمة "الجوانب الروحية" للعصور Spirit of times، وقيمة التغير الاجتماعي، وقيمة الأصغر والأكبر من الأجيال.

وبشكل أكثر عمومية، فمن الواضح أن تأثير نجاح العنصر الحداثي، المتجدد دومًا، في كل من نظرتنا وميولنا لإعادة الدائرية لمقولات قديمة أمر غير ملحوظ، ذلك أن فكرة الحداثة تعزف بشدة على ثقافة التحديث، وعلى سبيل المثال، فقد اعتدنا على أن تطور العلم والتكنولوجيا طوال الوقت يحل المشكلات التكنولوجية ويجعل مستوى المعيشة أفضل دومًا، وما دامت ثقافة التحديث تقرر كل جديد، فالمفترض فيه أن يكون أفضل من القديم ماديًا ومعنويًا، وكما صاغها جريج يوربان (2001) Greg urban إن التأمل النقدي الثقافي، ولنقل التأمل الثقافي للثقافة metaculture أصبح في المجتمعات الغربية وضعًا سائدًا، وبقدر عمق التغيرات في المجتمع فإن خطاب الحداثة يتخذ طابع الغموض والرعب حيال التطورات الجديدة؛ حيث يظهر الاهتمام به كمرشد حيال خبرتنا بالتطور التكنولوجي المستمر، وحيال الافتراضات باختفاء العادات التقليدية والدين، وسيرورة دفء المجتمعات المحلية وتضامنها إلى إخلاء الساحة لطابع حياة غير شخصية في المدن، والافتراض بأن الناس سيتشابهون مع العالم الميكانيكي للآلات والكمبيوترات، فلقد أصبح الإحساس بالتهديد بفقدان الملامح الأساسية للإنسانية أمرًا واقعًا رغم أن دائرية الفكر حول رواية التحديث لم تخسر فتنتها الخلابة بعد.

ونعود إلى السؤال الأوسع حول وظيفة التأمل النقدي في الواقع الإنساني، ودعنا نسأل: ما المتضمنات التي يعنيها خطاب الحداثة في هذا الصدد؟، وإذا ما جاز لنا التعميم من حالة هذا الخطاب، فمن الواضح أن الخطابات النقدية تتيح ما هو أكثر من التساؤل الروتيني في الفكر وفي السلوك، وعلى هذا الأساس، فهل هناك آمال لإمكانات واقعية نعلقها على العلوم الاجتماعية؟، وإذا ما كانت الخطابات التأملية النقدية للثقافة المحلية هي جزء كامن في هذه العلوم، فهل هناك من طريق أمام هذه العلوم لبحث عقلاني لواقع الإنسان وللظروف الوثيقة الصلة بحياتنا؟

إن الاعتراف بكون خطاب الحداثة لا يعدو أكثر من مجرد لا وعي ثقافي محلي، لا يجب أن يفقدنا الاعتقاد في أهميته، على العكس من ذلك فإنه سيكون مفيدًا للغاية، فكل معلومة عن واقع الإنسان ستسهم في صياغة تساؤلات وثيقة الصلة بالموضوع، أو على الأقل لوضع هذا الموضوع في مسار تعقل أعضاء المجتمع المعني.

ويمكن التقرير بأن خطاب الحداثة، كحالة، يقدم واحدًا من طريقين يمكن خلالهما للعلوم الاجتماعية تقديم نفسها كذات مفيدة للمجتمع، فمن حيث كونه تشخيصًا لروح العصر Zeitdignose وطابعه العقلي والثقافي يقوم هذا الخطاب بتشكيل مستهلكيه على نحو يوقظ اهتمامهم بغير المرغوب من التغيرات، أو ببناء توقعات إيجابية لديهم حول مستقبل أفضل. وبصياغة أخرى، فمن المفترض في خطاب الحداثة أن يكون شكلاً من أشكال التقويم الأخلاقي، وعلى سبيل المثال، فإن خطاب الحداثة سيصبح إطارًا يتم فيه تقييم التغير الاجتماعي من منظور مدى إنسانيته: أسيصبح الناس تحت هذه الظروف المتغيرة أكثر تمسكًا، وقدرة على الاحتفاظ بأصالتهم وتكاملهم، وتضامنهم وحنوهم وشفقتهم نحو الآخرين؟. إن الإجابة على مثل هذه التساؤلات المتوقدة ربما جاءت صادمة، وعلى سبيل المثال؛ فحين مناقشة ذلك في أكثر التغيرات بنائية في المجتمع نجد أنفسنا أمام انفصام في الشخصية، ولكن ربما جاء ذلك من باب تعظيم تأثير الكتابات التي تناقشه. وعلى أية حال، فسواء جاءت التفسيرات المعاصرة للتنبؤات حول المستقبل على نحو تبريري أم غير ذلك، فإنها صادرة عن أعضاء مهتمين بالشأن الأخلاقي بغض النظر عن كونها معبرة عن أصحابها، ومن هنا فإن "روح العصر"، أو "الزيتدياجنوس" Zeitdignose ستجعل من الناس متأملين نقديين في الشئون الجارية في ضوء قيم محورية.

ويقدم التراث الإمبيريقي للبحث الاجتماعي شكلاً آخر لجعل العلم الاجتماعي ذى نفع للمجتمع، فمن خلال هذا التقليد الإمبيريقي يعول المرء على ثبات الملاحظات والمقاييس، ويتحاشى التفسيرات المفرطة في التخمين؛ إذ سيقدم البحث الاجتماعي الإمبيريقي حقائق تفيد في إدارة التنمية الاجتماعية وتوجيهها.

وفي الممارسة العملية، واستنادًا إلى التراث الإمبيريقي فإن المشتغلين بالعلم الاجتماعي يمكن تصنيفهم على متصل يبدأ من قطب القدرة الفائقة في تشخيص روح العصر وطابعه الثقافي والعقلي وينتهي إلى البحث الإمبيريقي المتطرف عند قطبه الآخر، ويقع طرف البداية (طرف القدرة الفائقة على التشخيص الثقافي) وسط حلبة تنافس شعبي بين الدين والفن، وفي هذا الإطار فإن قصص الحداثة يمكن أن ترتبط بمواعظ السلوك الواجب، كما ترتبط أيضًا بالتحذيرات حيال المسائل الأخلاقية لعصرنا، والمخاطر التي يتعين على الناس تجنبها، وبهذا المعنى، فإن العلم الاجتماعي يصبح شكلاً من الدين، ويقدم خطاب الحداثة – عندئذ – معالجة علمانية للقيم الدينية السائدة. إن علاقة العلم الاجتماعي بالضروب المختلفة للفن، وبشكل خاص بالآداب هي علاقة ضبابية(٣)، ومن ناحية أخرى فإن البحث الاجتماعي الوضعي الذي يتخذ من العلم الطبيعي نموذجًا لدراسة المجتمع، ليس بإمكانه أن يبتعد كثيرًا عن الأطر الثقافية التي يعمل من خلالها، فعلى الرغم من دقة إجراء الملاحظات حول حقائق العلم الاجتماعي، ودقة تصنيفات هذه الحقائق، ووثاقة إجراءات القياس الصارمة التي تفحص هذه الحقائق من خلالها، ومهما كان ذلك كله مثيرًا للتأمل النقدي reflected on فإن هذا كله لن يكون أمرًا ذا بال؛ لأنه، وبالتحديد له اعتباراته الأخلاقية أو متطلباته التنفيذية التي تجعل من البحث الكلي أمرًا مفيدًا.

ومن هنا يبدو أن شكلاً من التأمل النقدي للبحث الاجتماعي يقتضي القول بأن موقعه داخل حدود الثقافة. ولكن، وعلى الرغم من عدم وجود مهرب كامل من حدودنا الإنسانية، ومن نزعة تمركزنا حول ذواتنا مما يجعل من الصعب علينا التوصل إلى ما يجب التوصل إليه، فإنه بقدر ما تزداد معرفتنا بالماضي وبحاضر النظم الاجتماعية والثقافية حول العالم بقدر ما تتحسن قدرتنا على فهم الواقع الإنساني، وتذكرنا "حالة" خطاب الحداثة بأن التأمل النقدي الثقافي للثقافة هو جزء من الثقافة، وأن تعزيز الأطر التأملية النقدية حول الظرف المعاصر له دائمًا فوائده السياسية، كما أن له أيضًا تبعاته.

الهوامش

١- ليس القول بعدم استحقاق خطاب الحداثة مرتبة النظرية العلمية بالقول الجديد تمامًا. وعلى سبيل المثال، فقد ناقش جيفري ألكسندر (170: 1994) ذلك في تناوله لنظرية حداثة ما بعد الحرب (Pest- War modrnization theory) في الولايات المتحدة. ووفقًا له فلم يكن توظيف النظام الرمزي لتفسير العالم بطريقة عقلانية فقط وإنما كان أسلوبًا لتفسيره على نحو يزود بالمعنى والدافعية. ويشير ألكسندر إلى "بوكوك" Pocock (1987) الذي أكد على أن الحداثة يجب أن تفهم بوصفها وعيًا وليس ظرفًا تحديثيًا.

٢- من بين ٦,٠٠٠ لغة يتم التعامل بها حاليًا على نطاق العالم فمن المعتقد أن نصف هذا العدد عرضة للانقراض أو في سبيله إلى ذلك. ويذهب بعض الخبراء إلى أبعد من ذلك بالتنبؤ بأنه عند قدوم القرن القادم سيكون أكثر من ٩٠% من كل لغات العالم قد اندثر (Geay 1997, Waas 2001).

٣- للوقوف على دراسة إمبيريقية للعلاقة ما بين الأدب وعلم الاجتماع، انظر دراسة "ولف ليبينز" Wolf Lepenies "نشأة علم الاجتماع"؛ حيث يبين ليبينز أنه خلال السنوات الأولى من القرن التاسع عشر شهد علم الاجتماع والآداب تنافسًا بينهما كمحللين رئيسيين للمجتمع الصناعي الجديد الذي وجدا فيه، وكان علم الاجتماع قد تم تصوره كنظام معرفي ثالث، هجينًا من التراث العلمي والتراث الأدبي.

الفصل التاسع

لغز الواقع الإنساني

حاولت أن أصف آخر التطورات التي استجدت في مجال العلوم الاجتماعية، بشرح ما أعرفه عن الواقع الإنساني ولكي أجمل ما قلته فإن الخصائص الرئيسية لهذا المجال البحثي الشيق تتمثل في التالي:

وبداية فإن الواقع الإنساني يتكون من ممارسات روتينية أي كل ما يتم أخذه على أنه من المسلمات. وبهذا المعنى ندرج اللاوعي الثقافي كجانب من النشاط الإنساني، وتشكل الممارسات الروتينية أنشطة آلية مكيفة مثل تقطيع الخشب أو غسيل الأطباق، بل إن هناك جوانب روتينية في جميع أرجاء الواقع الإنساني، وحتى أطرح مثالاً أكثر وضوحاً؛ فإن قدرتنا على استخدام اللغة تستند إلى حقيقة أننا نفهم بصورة روتينية معنى معظم الكلمات، ولذلك نستطيع التركيز على متابعة النقاط الجوهرية التي تشتمل عليها المحادثة والاتصال الجاري، ويصدق الشيء نفسه على جميع الأنشطة العقلية العليا مثل حل المسائل الرياضية. وفي الحقيقة يمكننا القول إنه كلما زادت صعوبة المهمة حمل ذلك في طياته ممارسات روتينية داخلية أكثر.

والممارسات الروتينية هي تفسير لما حققه البشر ككائنات، فمن خلال هذه الممارسات يتم تمرير الاختراعات من الأجيال السابقة ومن المعاصرين إلينا، ومن ثم فلسنا في حاجة إلى أن نفهم الكيفية التي يعمل بها أحد الاختراعات، والممارسات الروتينية هي أحد أشكال الذكاء المؤسسي والذي يقوم بتحريرنا من الحاجة لإعادة بناء كل شيء من الصفر، فهي تتيح لنا التركيز في كل مرة على ما تحيط به الأفكار

في تلك اللحظة تحديدًا، وهو ما يعني أنه ليس من الضروري أن نتحول إلى أجهزة كمبيوتر عملاقة وأنه وبسبب ذلك نستطيع حل المشكلات الملحة والطارئة.

كذلك تقوم الممارسات الروتينية بتنسيق التفاعلات الاجتماعية وتجعل من الممكن التنبؤ بها، ولا يعني ذلك أن مجموعة الممارسات الروتينية التي دأب أفراد المجتمع على اتباعها تحدد أو تقوم بتوجيه تنسيق الأفعال الفردية، بل الحاصل أن التناقضات والمنازعات والمفاوضات بين اللاعبين تظل في حدود معينة، وهو ما يتوقف على مدى التقارب الثقافي الذي عليه أطراف التفاعل، وكلما زاد قرب الناس من بعضهم – لغويًا – على سبيل المثال قلت الحاجة لإعادة بناء النشاط الذي يقوم عليه الأطراف من الصفر.

وعلى هذا فالممارسات الروتينية تزيد من القدرة على التنبؤ بالواقع الإنساني، وهي لذلك تعد الأساس الذي تقوم عليه دعائم النظام الاجتماعي، ولا يعني ذلك أن طرق الحفاظ على النظام الأكثر صرامة وقسوة، مثل الإكراه أوالتهديد باستخدام العنف أو السيطرة الاجتماعية المعيارية أو الإحالة للمعايير الاجتماعية، كلها عديمة الجدوى، بل إنه في أعقاب الأوقات المضطربة حين يواجه النظام الحالي تحديات، فإن الوضع الحالي سرعان ما يجري تمريره إلى قنوات فكرية روتينية وسلوكيات، وحتى في أوقات الأزمة والتغيير الجذري، فإن الانفصال الكامل عن الممارسات الروتينية الموجودة في السابق يصبح مستحيلاً، وبطرق ماهرة تستقر الممارسات الروتينية في خلفية حتى أكثر الظواهر جذرية أو أشدها تفاهة.

ولا يمكن تحدي الممارسات الروتينية كلية؛ لأن معظمها ليس من صنعنا فكل فرد تتم ولادته ضمن قوام أحد المجتمعات ويكون عليه حتمًا اتباع ممارسات روتينية معينة على مستويات مختلفة من الحياة الاجتماعية، ونحن لا نعرف – بوعي لحظي– السبب الذي يجعلنا نتبع الممارسات الروتينية في أفعالنا؛ لأننا

تعلمنا معظم هذه الممارسات من خلال التكرار دون أن نحاول وضعها في كلمات، ولا التأمل في السبب الذي يجعلنا نقدم على فعلها، لذلك لا توجد نقطة ابتداء يتفق عندها أعضاء المجتمع بوعي على إجراءات معينة، وبدلاً من ذلك فإن الواقع الإنساني يحمل في طياته عملية من اتجاهين دائمين، يتم تحدي الممارسات الروتينية القديمة في أحدهما وتتشكل الممارسات الروتينية الجديدة (في خضم عمليات نقدية عدة) عند الطرف الآخر.

وهذا التفاعل المتواصل بين الممارسات الروتينية والتأمل الذي يصف الواقع الإنساني، يتخلله باستمرار تجارب جسدية. وإتقان البشر عمليًا لأي روتين يتم تخزينه في جسم الإنسان ليس فقط كمعلومات في المخ، بل كما لو كان مكتوبًا في اللحم ويتم تكييفه في ردود أفعالنا السلوكية والعاطفية. وحين نتعلم أو لا نتعلم هذه الجوانب الجسدية بالممارسات الروتينية فقد يحدث ذلك كلية دون مداولات واعية، فالجوانب المادية من الممارسات الاجتماعية تتحادث مباشرة مع أجسادنا، ومثلما أوضحنا في الفصل الخامس فإن الطقوس والأنشطة شبه الطقوسية هي ذات أهمية خاصة من هذا المنظور، وبطبيعة الحال فإن الحياة الاجتماعية اليومية تستوجب وضعنا في مواضع مختلفة والتصرف بطرق معينة، فإن هناك مناسبات معينة أقوى على هيئة تجاربنا الجسدية ومن ثم تترك أثرًا عميقًا في الذاكرة بأجسادنا، وإحدى طرق جعل حدث ما محفورًا بالذاكرة هو من خلال تعريف وبيان طريقة حركات المشاركين فيه، وحين يشارك الجسم بكامله وليس العقل فقط في مثل هذه الأحداث فإنها تتحدث مباشرة إلى جسدنا وتجعلنا نتصرف على نحو روتيني بطريقة معينة، ولأن الحفاظ على علاقات القوة بوسائل اختيارية أمر حيوي للأداء السلس بأي مجتمع، فلا عجب أن التفاعل المؤسسي يبدو محملاً بتلك الخصائص الأشبه بالطقوس.

ويرتبط بالممارسات الروتينية لعب اللغة دورًا محوريًا في الواقع الإنساني، وليس الأمر أن اللغة أو الحديث يشكل المناظر لما يسمى اللاوعي الثقافي باعتباره العالم الذي يشترك فيه البشر لدى تأملهم لممارساتهم الروتينية، فاللغة ذاتها تعتمد على إتقان المفردات التي تجعل التأمل النقدي ممكنًا، مع ذلك فاللغة هي أفضل أداة يستخدمها الناس للابتعاد عما يفعلونه والتأمل فيه عن بعد أو التفاعل معه وغير ذلك من الخيارات الممكنة.

على أن اللغة أكثر من مجرد أداة للتأمل النقدي، فهي أيضًا تبني الواقع الإنساني بطرق متنوعة: أولاً، اللغة هي الامتداد النامي المتاح للتفاعل الإنساني؛ حيث يقوم في نطاقه كل فعل بتعديل أو التأثير على الأوضاع السابقة، وهذا هو الحال في أي محادثة حين يقوم دور المتحدث بتحريك تنسيق أفعال المشاركين قدمًا، ولكن الشيء نفسه يصدر على ما نسميه التفاعل المؤسسي بالمعنى الأوسع للمصطلح، ذلك أن العبارات الصادرة غالبًا ما تتمتع بالقدرة على تغيير الأوضاع، لأن المشاركين في مواقف محددة مؤسسيًا، ولأن التفاعل نفسه هو جزء لا يتجزأ من المؤسسات، ولا بد من تذكر أن المؤسسات أو الهياكل الاجتماعية ما هي إلا أشكال تفاعل نمطية تلعب فيها النصوص والكلمات أدوارًا محورية.

وعلى الجانب الآخر؛ فلا يمكن أن تختزل اللغة إلى مجرد تعبير أو وظيفة تفاعل مؤسسي فقط، فاللغة لها دور إبداعي ونشط في تشييد المؤسسات الاجتماعية وتعديلها، وليس بوسع أي متحدث أن يقوم بعمل وصف على نحو منفرد لإحدى المواقف بشكل مقبول؛ لأن الأطراف المشاركة في الحديث هي التي تحكم على ارتباط كل إشارة بمقارنتها بملاحظاتهم، والفهم الموجود لديهم، بما يبني تصورًا جديدًا للموضوع على نحو قد يؤدي إلى تغيير جذري في الممارسات الموجودة، ومن ثم الواقع المعني، ويرتبط بالممارسات الاجتماعية أن اللغة لها دور مزدوج

يستطيع أن يقوم بعمل أوصاف للواقع بموجبها، ولكن على الجانب المقابل فاللغة هي التي تشكل الواقع. وعندما ينظر للممارسات من منظور المغزى فإننا نطلق على تلك الممارسات مسمى "الخطابات"، والتى لا تشتمل على مجرد إشارات بل -كما أوضح فوكو- (1972: 49) "هي ممارسات تقوم منهجيًا بتكوين الأشياء التي تتحدث عنها".

وانطلاقًا من هذه الرؤية سواء أكان الوصف يناظر الشيء الذي نقوم بوصفه أم لا؛ أي ما إن كان الوصف يطابق الحقيقة أم لا، فهذا نوع من الخطابات التي نلجأ إليها في الواقع الإنساني، ولكي نطلق على أحد الأوصاف خاصية الصدق فإن المجتمع المعنيّ بحاجة إلى الاتفاق على حدوث تطابق مع الشيء الجاري وصفه، ومعنى ذلك بالطبع أن الوصف أفلح في الممارسة العملية ولو لم يفلح الوصف فإن الحقائق الموجودة تلقى الاعتراض بسهولة، وإلا عثر المجتمع على طريقة أخرى لتفسير تلك المتناقضات.

وفي الممارسة العلنية فإن الحديث عن الحقيقة نادرًا ما يحتاج إلى التأمل النقدي، وحتى لو جرى التقييم لأوصاف متناقضة واختبارها، فإن تلك الممارسات ينظر إليها كطرق لمقارنة الأوصاف مع الحقيقة ذاتها، والسبب في ذلك أنه داخل نطاق فكرة اللغة الشارحة meta language - على النحو الذي أوضحناه في الفصل الثالث - نحن نعامل اللغة على أنها عالم منفصل عن الواقع، فاللغة ينظر إليها كما لو كانت عدسة شفافة لا تتداخل مع دورها كأداة تقدم لنا منظورًا عن الواقع(*). وبطبيعة الحال فعندما نضع في الحسبان، أنه بفضل اللغة يصير البشر قادرين على تنسيق تفاعلاتهم وتحرير المعرفة عن بيئتهم، فمثل هذه الفكرة عن

(*) إنها (أي اللغة) بقدر ما تسهم في تزويدنا برؤية للواقع فهي تسهم بصبغ هذا الواقع بلون ما، بل وقد تشوهه في بعض الأحيان، ولعل ذلك هو المغرم لقاء المغنم، وليس في الأمر مشكلة معرفية ما دمنا واعين به. (المترجم)

اللغة ليست تهوينًا من قدر اللغة؛ لأن هذه الأخيرة مفروض عليها حدود لا تتخطاها، حين يتعلق الأمر بجوانب أخرى من الواقع الإنساني.

ومقارنة بالعلوم الطبيعية؛ فإن العلوم الاجتماعية لها وظيفة مختلفة تمامًا في المجتمع، وبينما تقوم العلوم الطبيعية والتقنية باكتشاف القوانين الطبيعية، ومن ثم تتيح لنا التوصل إلى اختراعات جديدة، فإن العلوم الاجتماعية تزودنا ببناءات جديدة لممارساتنا الضمنية، ويبدو الأمر كما لو أن الناس الذين يجري تفسير ممارساتهم الروتينية، يلجئون إلى إعادة جمع الصورة الكبرى من الذاكرة، والتي من شأنها أن تجعل تفاصيل تلك الممارسات مفهومة، ومع ذلك لا يعني هذا بالضرورة أن المشاركين في الممارسة الروتينية محل البحث على دراية بالتفسير المقدم؛ لأنه ربما لم يحدث أن جرى وصف هذه الممارسة بكلمات من قبل على الإطلاق، فالممارسات الروتينية يجري تعلمها عن طريق التكرار للفعل ومعظمها يتم تناقله من الأجيال السابقة ومعاني تلك الممارسات واضح للعيان بحيث لا يحتاج الأفراد إلى كلمات تصف ما يحدث.

والممارسات الروتينية واضحة للعيان أيضًا بمعنى أنها تشكل العنصر البشري، وهو ما جرى توضيحه في الفصل الثامن، فالناس على ما هي عليه من خلال تبني ممارسات معينة تخص السياق والثقافة، ومع ذلك فلكي نفسر تفصيلات إحدى الممارسات الروتينية أو مجموعة منها، فليس ضروريًا أن يكون المرء عضوًا منتميًا للثقافة نفسها، فحتى لو كانت الممارسة محل البحث تبدو غير مفهومة أو لا أخلاقية من وجهة نظر دخيل على الثقافة، فإن ما جاء في تفسير العلوم الاجتماعية يعد مقبولاً لو كان بوسعه توضيح الملاحظات التي تتعلق بالظاهرة، ولو كان المنطق الداخلي الذي أعيد بناؤه إبان التوضيح يطابق تجربة الناس عن الطرق التي يتصرف بها هؤلاء ومع ذلك فهناك حالات أخرى تحدد إن كان التفسير مقبولاً أم لا؛ فأي تفسير بموجب العلوم الاجتماعية قد لا يكون بالضرورة

معقولاً أو صادقًا لمجرد كونه قادرًا على أن يقدم توضيحًا للحقائق محل البحث. مثلاً لو كان التوضيح يتعارض بشكل صارخ مع المثل والمبادئ الأخلاقية التي ارتضاها الناس، أو لو كان لا يطابق مفهومًا متجذرًا وراسخًا لدى تلك الجماعة، هنا قد يتم رفض هذا التوضيح أو يتم استبداله بتفسير أكثر انسجامًا مع القيم والمفاهيم المسبقة لدى هؤلاء الناس.

وعلى هذا فهناك دائمًا جوانب سياسية تحيط بالصدق وترتبط بتوضيح الظواهر التي تستحث اهتمامنا وتحتاج إلى توضيح، ولا يعني ذلك أن مثل هذه السياسة أحيانًا تمنعنا من سماع الحقيقة أو قبولها، فرغم أنه في حالات عديدة تكون قدرة اللغة على تصوير الواقع سائرة بخطا جيدة خاصة لدى التعامل مع الأنشطة البشرية، والخصائص التي تعزى للأدوار والأشخاص، فإن الموقف قد يكون أكثر تعقيدًا من ذلك، وبمراعاة أن أي تفسير لروتين ما لا يعني أننا أصبحنا على وعي تأملي نقدي لأحد الأشياء التي أوجدناها بحكم الممارسة، ولذا لا نهتم بالتفكير فيها. وكما أوضحنا في الفصل الثالث لا بد من التأكيد على أن وضع الروتين في كلمات أو استحضاره في خطاب، هو بمثابة تحرك في اتجاه ممارسة منطقية وهو فعل في حد ذاته، ومن ناحية فإن بدء روتين والتأمل في المنطق العقلاني من ورائه لا بد أن يستند إلى منطق وحتى لو جرى التساؤل حول معنى أحد الأشياء التي تمر بلا ملاحظة، فمثلاً العلاقة الوثيقة بين أحد المجتمعات بثقافة أجنبية أو ثقافة مغايرة، فإن التساؤل حول جدوى العادة القديمة يجعل الناس يرتبطون على نحو مختلف بها ومن ثم يسعون إلى تعديل معناها أو إضافة عنصر جديد لها، أيضًا لو لقيت إحدى الممارسات الروتينية تفسيرًا يحظى بالقبول، فإن ذلك يؤثر على حدوثه مستقبلاً. وعندما يتوافد ذلك إلى مجال الاستدلال المنطقي المتعلق بتلك الممارسة فلا يهم كثيرًا إن كان التفسير المقدم للممارسة الروتينية هو إعادة تجميع للمواد الموجودة، أو ما إذا كان تذكرًا فعليًا، فالمهم أنه سيعطي هذه الممارسة الروتينية معنى جديدًا تمامًا.

التوترات الفطرية الكامنة في الواقع الإنساني

لو نظرنا إلى الصورة الكلية التي عليها الوضع الإنساني، نستطيع رؤية أن الواقع الإنساني يمثل أمرًا مراوغًا بحق، فمثلاً، لو بحثنا باهتمام ما جرى قوله عن الطبيعة البناءة للغة فذلك يعقبه أنه في الواقع الإنساني فإن الأوصاف والأشياء التي يتم وصفها لا يمكن فصلها عن بعضها. والمفاهيم التي نستخدمها لوصف الواقع مستخلصة من مصدر واحد وقد يرى البعض أنه بسبب ذلك فنحن لا نستطيع الانفصال عن العالم الذي قام بتشكيلنا كذوات بشرية. إضافة لذلك فإن كل وصف للواقع لا بد من بحثه على أنه فعل في هذا الواقع، يحدث فيه أثرًا ما من حيث المبدأ، أو مغيرًا فيه، ولأن أوصاف الواقع الإنساني جزء لا ينفصل عنه، فنحن نفتقر إلى وضع متميز نستطيع من خلاله تقديم وصف متماسك خال من المتناقضات لهذا الواقع. وليست لدينا لغة منطقية يمكن أن نستخدمها لتقديم هذا الوصف، وبدلاً من ذلك فإننا نقارب الواقع الإنساني بعناصر رئيسية مثل اللغة من مواضع مختلفة، ولكن لا توجد وسيلة لتكوين نظرية كبرى يمكن أن تتجمع خلالها هذه اللبنات بطريقة متماسكة.

هل معنى هذا أن نتخلى عن محاولة وصف الواقع الإنساني؟ في نطاق العلوم الاجتماعية توجد وفرة من المواقف المتعارضة التي تمثل هذا اليأس في مواجهة الصعاب، ومن ناحية فإن الأشكال المختلفة من "الوضعية" أو الواقعية العلمية ترفض الجوانب البناءة في اللغة وتطلب التوصل إلى علم اجتماعي يدرس الواقع الإنساني كما لو كان ذا طبيعة ثانية. وعلى الجانب المقابل يرى فريق ما بعد الحداثة أنه ما دامت لا توجد طريقة لإعطاء وصف موضوعي للواقع الإنساني فإن أي عالم إنسانيات له أن يطرح وجهة نظره والاعتداد بفكرة أن التأمل النقدي

والتقرير المخلص والصادق، هما طوق النجاة الأخير (Salzman 2002). ووفقًا لهذا المنطق والذي يرجع تاريخه إلى منظور نيتشه (Nietzsche's Perspectivism) فلا أحد سوى الناس الذين يجدون أنفسهم في وضع معين هم الأقدر على فهم واقعهم وتجربتهم (Gilmour 1999; Halas and Welshon 2000; Niet zsche 1986; Reginster 2000; Salzman 2002)، وعلى هذا فوفقًا لوجهات النظر المتطرفة الموجودة أصبح لدينا خياران، إما أن نقصر أنفسنا على معاملة الواقع الإنساني باعتباره جزءًا من الطبيعة، ومن ثم ننقذ العلم على حساب فقدان أي فهم صحيح للواقع الإنساني، والخيار الآخر هو أن نعتنق بصدق فكرة البنائية والنسبية، وينتهي الأمر بعدم القدرة على وضع أي اختلاف بين الفن والعلم أو بين البحوث وبين أي حجج يجري طرحها عن الواقع الذي يعترضنا كبشر.

وأنا أقترح هنا أن الطريق المسدود الذي نواجهه بسهولة لدى التعامل بجدية مع الواقع الإنساني، سببه نموذج المسلمات في محاولة تفسير هذا الواقع، ولا بد من الاعتراف بوجود وفرة من الصور البلاغية المستخدمة في الاقتراب من المجتمعات البشرية أو جوانب الواقع الإنساني الاجتماعي من زوايا مختلفة، فمثلاً من بين هذه الزوايا كانت نظرية اللعب والمباريات وشبكة العلاقات (Brown 1989)، مع ذلك عندما نقوم بتقييم جودة النظريات المختلفة فإن الصور البلاغية والمجازية التي نستخدمها كموارد في محاولة جعل واقع معقد مفهومًا، هي المجموعات متناهية الصغر، وحين يتبين أن العناصر المختلفة من الواقع الإنساني لا يمكن ملاءمتها داخل كل متماسك، فإننا نشعر بالاستياء، والسبب في ذلك أننا ننظر آليًا إلى أي نظرية عن الواقع الإنساني كما لو كانت خريطة أو صورة لشيء مادي آخر، وعلى هذا فالصور البلاغية التي نحاول استخدامها مأخوذة من العالم المادي لأشياء ملموسة، وعلى أية حال؛ وكما أوضحنا في هذا الكتاب فإن الواقع الإنساني مختلف تمامًا، والواقع المادي لا يمكن أن يعمل كنموذج يضفي المنطق على الواقع الإنساني.

ولتجنب هذا الزقاق المظلم لا بد أن نعاود النظر في معايير المعرفة العلمية عن الواقع الإنساني، ولا يمكن للعلوم الاجتماعية تجنب العامل المادي كشرط وكمكون لجميع الممارسات البشرية، ومع ذلك فلكي نفهم الواقع الإنساني ككل لا بد أن نتخطى الطبيعة أو الفيزياء، إلى ما وراء الفيزياء، وفي الحقيقة فنحن بحاجة إلى ميتافيزيقا للحياة الإنسانية وممارساتها، وفي هذا النطاق لا بد أن نتقبل حقيقة أن نظم المعرفة المنقوصة لدينا عن الواقع الإنساني لا تضيف جديدًا فسوف يظل هناك توترات بلا حل وتناقضات بين الطرق البديلة لتحليل الحالة الإنسانية، فمثلاً يمكن تقييم التقارير من وجهة نظر مدى الصدق بها وقدرتها على أن تعكس الواقع، ومع هذا فتلك التقارير ذاتها يمكن تحليلها من منظور بلاغتها والإشارات التي تحويها، ويمكن النظر إليها على أنها أفعال خطابة وتحركات في تفاعلات لا تنتهي تشكل الأشياء التي يتحدث عنها الأشخاص بما في ذلك أولئك الأشخاص أنفسهم، ولا توجد طريقة يمكن بها محاولة دمج نتائج هذه الجهود التحليلية في منظور متماسك شامل للشيء محل البحث، ومع ذلك لا يمكن التعامل مع وجهات النظر المختلفة على أنها نظم حقيقية مستقلة لأن نتائج منظور تحليلي واحد لا يمكن معاملتها على أنها مقياس معياري في تقييم صدق منظور آخر أو نتائجه. وجودة أي تحليل يمكن تقييمها فقط عن طريق استخدام معاييرها، رغم أن معيارًا عامًا واحدًا يشارك في العلوم الاجتماعية والطبيعية كافة وهو: إن على المرء أن يستخلص استنتاجات عقلانية بناءً على الملاحظات التي تتيحها لنا زاوية الرؤية[1].

لذلك يتكون الواقع الإنساني من نظم متوازية من المعرفة التي تشكل كلاً مشكاليًا(*)، وعلى حسب المنظور الذي يتم اتخاذه تبدو الأشياء مختلفة قليلاً؛ فكل

(*) المشكال Caleidosope هو أداة تحتوي على قطع متحركة من الزجاج الملون، ما إن تتغير أوضاعها حتى تعكس مجموعة من الأشكال الهندسية المختلفة على نحو لا نهاية له. (المترجم)

منظور يغطي منطقة معينة، وكلما زاد المدى الذي يقطعه المرء كلما تطلب الأمر استبدال الزوايا بأخرى للحصول على رؤية أفضل والتوصل إلى ملاحظات أوسع، فمثلاً الوظيفة الوصفية للغة تعمل بشكل أفضل لدى التعامل مع العالم المادي ومع حقائق أساسية مشتركة عن الواقع الاجتماعي Basic Facts، مما يشترك مع العالم المادي، ولكن كلما زاد التعامل مع أوصاف وتوصيف الفعل الاجتماعي والأشخاص، زادت الفائدة لو أخذنا في الاعتبار الجوانب البناءة الاستدلالية والجدلية باللغة، ومع ذلك لا توجد خطوط واضحة تبين حدود صلاحية أحد المنظورات عن منظور آخر ومثلما أوضحنا في هذا الكتاب فهذه الخاصية متعددة الأوجه للواقع الإنساني هي التي تجعله أحد الموارد الثرية بالنسبة للذكاء الجماعي البشري.

وأيًا كانت الحقائق أو المواقف فنحن دائمًا نمتلك تحت تصرفنا طرقًا مختلفة للتساؤل والتأمل النقدي فيما نعتبره من المسلمات، ولذا فإن التوترات الداخلية والمتناقضات في واقعنا الإنساني هي مصدر إبداعنا.

علم الاجتماع وأخلاقيات المعرفة العلمية

لقد قمت بمساواة المعرفة المتراكمة عن الواقع الإنساني مع الواقع نفسه على نحو أو آخر، ولكن وبالطبع لا بد أن نضع في ذهننا أن ما قلناه عن استخدام اللغة كفعل إنما يتعلق أيضًا بالبيانات المقدمة عن الواقع الإنساني، وأن هذه البيانات تشكله أيضًا، ولا بد أن نتقبل حقيقة أن الشيء نفسه ينطبق على هذه المعالجة، وبالنسبة لجميع العلوم الاجتماعية والسؤال الذي يتعين طرحه في هذا السياق: ترى ما الدور الذي تلعبه أحاديث الميتا الثقافية عن المجتمعات والثقافات وأوضاعها الحالية في الحفاظ: على، وتحويل المجتمع؟ وما هي النتائج التي يتعين على باحثي العلوم الإنسانية استخلاصها من حقيقة أننا بالضرورة منحازون سواء أقبلنا ذلك أم رفضناه؟

والمنطقي توسعة نطاق فكرة أن البيانات لها دور في الصياغة للواقع الإنساني وأن هذا الدور يطول الخطاب العلمي أيضًا، وفعل ذلك يعطي العلم والعلماء تذكرة مفيدة أن المعرفة التي ننتجها ليست مختلفة كلية عن أشكال أخرى للمعرفة، فالذي نتناقله على أنه علم هو مؤسسة إنتاج معرفة اكتسبت المزيد من القوة بسبب الفرضية المسلم بها، من أن المعرفة تشمل أوصافًا للواقع الخارجي تخفي دور العلم كخالق حقيقي للمجتمع، ولا بد أن نضع في الاعتبار أن الفرضيات عن الواقع الإنساني سواء أكانت سليمة علميًا أم لا، فإنها بمجرد أن يصدق عليها واقعيًا تعتبر حقيقة وبالتالي فإن تبعاتها تصبح حقيقية، ولأن المعرفة العلمية تتكون من بيانات عن الواقع ذات تأييد ضئيل نسبيًا، فلا شيء أخطر من الإيمان الأعمى بأن العلم هو الحقيقة، ومن ثم السماح لحفنة صغيرة من الصفوة بالمجتمع باحتكار الحقيقة العلمية.

على الجانب المقابل؛ فإنني حين أقول إن البيانات عن الواقع لا بد من النظر إليها كخطوات تؤثر على الموقف الحالي، فإنني أعود إلى تبني الموقف الذي رفضته قبلاً، وأطرح حجة جديدة عن الواقع وعن استحالة التخلي عن فكرة اللغة الشارحة، والتى تشرح برشاقة طابع المشكال الذي يبين طبيعة الواقع الإنساني، وهو أن هناك بضعة نظم صحيحة عن المعرفة ولكنها تتناقض مع بعضها بعضًا، وبعبارة أخرى لا بد أن تأخذ الوظيفة التكوينية للمعرفة العلمية الإنسانية بجدية، ولكن لا يصح اختزال المعرفة إليها؛ لأن المعرفة تشيد وتصف الواقع. وفيما سيلي سنعرض لبعض الاستنتاجات المهمة:

لا بد من ارتباط العلوم الاجتماعية بالأشكال الأخرى من ثقافة الميتا أو النقد الثقافي للثقافة عن الظروف الحالية، والتى كان لها دورٌ باستمرار في المجتمعات الإنسانية. ومثلها مثل العلوم الأخرى فإن موطن القوة بالعلوم الاجتماعية مقارنة

بأشكال التأمل النقدي الأخرى، هو هدفها في أن تتحلى بالعقلانية والمنهجية لدى تحليل موضوع بحثي. وللمتابعة المستمرة للقواعد التي توفرها منهجية معينة بهذه الطريقة فإن التحليل قد ينتج عنه صورة لهذا الشيء لا يمكن رؤيتها بالعين المجردة.

لا يكشف لنا البحث العلمي الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة!! هو مجرد أفضل ممارسة نعرفها لمواصلة التحليل المنهجي للظروف التي يعيش الناس في ظلها، ولا توجد أي جدوى من الجدل حول طبيعة حقه للواقع الإنساني لأنه وكما صرح ماركس (1969) في أطروحته إلى فيورباخ Theses on Feurbach، فإن مسألة إن كانت الحقيقة موضوعية أم لا هي مسألة لا يمكن عزوها للتفكير الإنساني، الحقيقة هي مسألة عملية، وبالتحديد، وبسبب ذلك، فإن الواقع الاجتماعي مشروط بالممارسة العملية. ومن هنا فإن الحقائق تقوم بمدى توافقها مع الملاحظات المبرهن عليها: هل تتمتع هذه الملاحظات بالثبات والاتساق؟ وما إذا كانت هناك ملاحظات مستقلة تؤيد هذه الحقائق؟، وما إذا كان من الممكن التوصل لاستنتاج آخر من الوقائع نفسها؟ والأكثر من ذلك أهمية، وهو ما يجعل حقيقة ما أمرًا واقعيًا، فإن قرار المصداقية قرار يستصدره المجتمع من خلال من يهمهم الأمر. إن ذلك يعني أنه من العبث الاعتقاد بصلابة ما يصل إليه الباحث، إن ما يصل إليه ليس أكثر من افتراضات يقدمها إلى المجتمع العلمي.

وحتى إذا ما ظن المرء أنه بمساعدة البحث العلمي يمكنه تدريجيًا التوصل إلى حقيقة موضوعية للواقع الاجتماعي، فإن علماء الإنسانيات سيكونون بحاجة إلى صياغة تقاريرهم من وجهة نظر بنائية؛ حيث يمكن استخدام النتائج كشواهد وتبريرات لمقاييس تغير من الظروف الاجتماعية، وحيث تفد المفهومات والتصنيفات إلى مجال الممارسة، وحيث تصبح واقعًا في تبعاتها ونتائجها...

ويصل بنا ذلك إلى مشكلة أن علماء الإنسانيات بحاجة إلى تقييم بحوثهم من وجهة نظر أخلاقية، فلدى كتابة أي تقرير أو طباعته نحتاج إلى التفكير في جمهورنا وغيره من الجماهير المحتملة وما هي التبعات السياسية المحتملة المأخوذة من بحوثنا وكيف يمكن أن نتأكد من أننا نستطيع العيش مع هذه النتائج.

ولا توجد إجابة بسيطة لهذه المشكلة رغم أن الكتاب بوسعهم أخذها على عاتقهم كمسئولية بوضع الكلمات على نحو يكفل تجنب حدوث تبعات سياسية غير مرغوب فيها، وبالطبع يمكن تجنب وضع الإجابة على أسئلة قد تؤدي إلى نتائج غير صحيحة، ومع ذلك فإن مثل هذه السياسة قد تهدد المبدأ الرئيسي للعلم؛ أي اتباع قواعد التحليل بصرف النظر عما تؤدي إليه هذه القواعد من نتائج، فإذا لم يتم التقيد بقواعد البحوث فلن يكون هناك حد فاصل يميز مثل هذه الممارسة عن الأشكال الأخرى للتأمل والتفسيرات الاجتماعية.

نحو علم إنساني أكثر تأملاً نقديًا

لكي نبدي التقدير لخصوصية العلوم الاجتماعية وسط الأشكال الأخرى للتأمل، والتعليقات الثقافية فالمفروض أن ننتقد نوعية أدبيات العلوم الاجتماعية ونخضعها لتقييم متأنٍ، وقصة الحداثة التي يعاد تدويرها باستمرار في العلوم الاجتماعية لها وظيفة الوعظ والنصح، فمثلاً قد تدعو تلك القصة إلى قيم الخير بتحذير الناس من الانسياق وراء الفردية والأنانية والإفراط في تأمل كل شيء، ومفهوم أن علماء الاجتماع المستخدمين لقصة الحداثة يشاركون في الأحاديث العامة عن روح العصور، وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل العلوم الاجتماعية موجودة كمؤسسة اجتماعية، ومع ذلك فإن منطق قصة الحداثة لا يحتمل النقد الدقيق، فمثلاً التأمل الزائد مستحيل عمليًا لأن التأمل في أحد الأشياء يعني بالضرورة أننا نأخذ أشياء أخرى على أنها من المسلمات.

وبدلاً من الدخول في خطاب الحداثة أقترح مواصلة الأخذ بعلوم اجتماعية أكثر تأملاً، بمعنى آخر فلدى دراسة الظواهر الاجتماعية – إضافة للتأمل النقدي في النظريات والطرق المستخدمة – من المفروض أن نتأمل نقديا أيضًا في الدور الذي يفرضه البحث على الباحث في نطاق المؤسسة الجاري دراستها داخل المجتمع ككل. هل الباحثون على سبيل المثال يصارعون أهواءهم والقيود الثقافية الداخلية في صلب التصميم البحثي والطرق المستخدمة، وفي الطريقة التي تعرض بها النتائج بحيث يسهم هؤلاء دون وعي في إضفاء الغموض على هذه النتائج؟ أو بمخالفة ما يعتريهم من حسن نوايا في التوصل لتطويرات معينة؟ والترياق الشامخ في مواجهة ذلك ليس بمحاولة الباحث تحري الأمانة والإخلاص أو بالإفصاح العلني عن وجهات نظره. وشأنهم شأن غيرهم من الناس فلدى الباحثين آراؤهم السياسية المختلفة ومفاهيمهم عن الكيفية التي من المفروض أن تكون عليها الأشياء، والبعض قد يتصور أنه من واجبهم كباحثين تحقيق وترويج أهدافهم التي اتبعتها بحوثهم، بينما قد يود آخرون أن ينأوا بأنفسهم ويبتعدوا عن دورهم كمواطنين، والترياق الشافي الأوحد ضد قيام العلوم الاجتماعية بالترويج الأعمى لأهداف سياسية هو تحلي المجتمع العلمي والجماهير عمومًا بطابع التأمل النقدي حيال أدبيات العلوم الاجتماعية، وبهذه الطريقة نستطيع أن نسهم في الوظيفية النقدية للعلوم الاجتماعية في الحياة الاجتماعية وهي: المراقبة النقدية المتأملة لممارساتنا الروتينية من فكر وسلوك.

الهوامش

(١) يتشابه هذا الاستنتاج المتعلق بالعنصر الأساسى للواقع الاجتماعى الإنسانى، مع أطروحة ما بعد الحداثة، والتى يلزم بموجبها فهم كل الأفكار، كانبثاق من منظورات معينة. وعلى هذا النحو فإن الادعاء بمعرفة غير متحققة سيكون موضع شك وريبة؛ إذ إن مثل هذا الادعاء سيكون بمثابة الإنكار لصفة جوهرية من صفات المعرفة (Riely 2002: 243) وتدين وجهة النظر هذه، كما تتأثر بشدة، بمنظور فريدريك نيتشة، والذى تصاغ المسألة بالنسبة له (1968: 481) -خلافا للرؤية الوضعية المشدودة للظواهر ولا وجود لديها سوى لحقائق- لا وجود لحقائق وإنما الموجود هو التفسيرات: إننا لا نستطيع تقرير حقيقة "قائمة بذاتها" "in itself". وربما يكون فى ذلك القول بعضا من المبالغة، وفى كتابات ما بعد الحداثة غالبا ما تتم معالجة المنظورية Perspectivism أو رؤية الأشياء وفقا لأهميتها النسبية كنتاج لنزوع نحو عصر ما بعد الحداثة. (See, e.g. Lyotard 1984) وحينما تؤخذ هذه الرؤية، فيما يتعلق بالعلم والحقيقة، فى أكثر صورها تطرفا بما ينساب عن هذا التطرف من ادعاء بعدم اليقين أمام أى من الحقائق فإن كل شىء سيصبح مثل كل شىء؛ لأن جميع الأشياء تستحضر أشكالا مختلفة من معارف مقررة.

والنقطة التى خلصنا إليها هنا حول الطبيعة المشكالية (Calpidoscopic) للواقع الإنسانى ستجنبنا الإغراق المبالغ فيه فى الاعتبارات النسبية؛ فهى تبرهن على أن المعارف المختلفة حول الواقع الإنسانى يمكن أن تكون صحيحة فى نطاق الإطار الواقعى الذى تستخدم فيه. وبهذا المعنى فإن صدق الحقائق هنا مشروط بكفاءتها. وعلى أية حال فرغم ما يبدو من تداخل للأطر الاجتماعية المختلفة بعضها ببعض، فإن الخرائط المختلفة لعناصر الواقع الاجتماعى لن يكون بإمكانها إذا جمعت أن تعطى صورة كلية لواقع معين.

Toward More Reflexive Human Science

To cherish the particularity of social science among other forms of reflexivity and meta-cultural commentary, we should be critical toward the kind of social science literature that is called *Zeitdiagnose*. The modernization story constantly recycled in that genre of social science has a function as a form of preaching. For instance, it may call for the values of humaneness by warning that people are getting increasingly individualistic, egoistic and reflexive about everything. It is understandable that social scientists employing the modernization story take part in public discussion about the spirit of the times; it is one of the reasons why the social sciences exist as a social institution. However, the premises of the modernization story do not withstand critical inspection. For instance, increasing reflexivity is a practical impossibility: becoming reflexive about something necessarily means that we take some other things for granted.

Instead of engaging in the modernization discourse, I suggest that we pursue a more reflexive social science in another sense. When studying social phenomena, in addition to being reflexive about the theories and methods we use, we should also be reflexive about the role in which the research places the researcher within the institution being studied and within society at large. Do researchers, for instance, smuggle their own prejudices and cultural constraints into the research design, into the methods used, and into the way results are presented, so that unknowingly or against their best intentions they contribute to particular developments? The antidote against this is not that individual researchers try to be honest and sincere or that they openly disclose their own standpoint. Like other people, researchers have their different political opinions and conceptions about how things should be. Some may think it is their duty as researchers to advance their goals with their research, while others may want to distance themselves from their role as citizens. The only antidote against social science blindly promoting political goals is that the scientific community and the general public are constantly reflexive about social science literature. That way we can best contribute to the critical function of social science in social life: reflexive monitoring of our routines of thought and behaviour.

Notes

1 This conclusion about a fundamental aspect of human reality resembles the postmodernist argument, according to which all ideas must be understood as originating from specific perspectives and thus the claims to unsituated knowledge are suspect because they deny that most fundamental characteristic of knowledge (Riley 2002: 243). This viewpoint owes to, and is influenced by, Friedrich Nietzsche's perspectivism. As Nietzsche (1968, 481) puts it: 'Against positivism, which halts at phenomena – "There are only facts" – I would say: No, facts is precisely what there is not, only interpretations. We cannot establish any fact "in itself": perhaps it is folly to want to do such a thing.' In postmodernist writings, perspectivism is often seen as an outcome of the recent move toward the postmodern age (see, e.g., Lyotard 1984). When this view of reality and science is taken to its extreme, it follows that no justifiable claims about reality can be made; a particular viewpoint is as good as any because they all represent different forms of situated knowledge.

The point made here about the kaleidoscopic nature of human reality represents a weaker version of perspectivism. It only argues that forms of knowledge about human reality can be validated within the practical framework in which they are used, and in that sense the facts constructed are hard within their area of qualification. However, although it seems that different frameworks overlap, the maps of corresponding aspects of human reality cannot be neatly fitted together to form a total picture.

مصادر الكتاب

Abrahamsson, Ulla (1988) *Publikens television* [The Public's Television]. Stockholm: Sveriges Radio, publik- och programforskning.

Adorno, Theodor and Max Horkheimer (1979) *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.

Alasuutari, Päivi (1992) Ehkäisyn kiellon synty ja umpikuja vanhoillislestadiolaisessa herätysliikkeessä [The Birth and Impasse of the Ban on Birth Control in the Old Laestadian Revivalist Movement]. *Sosiologia* 29 (2), 106–15.

Alasuutari, Pertti (1986) Alcoholism in Its Cultural Context: The Case of Blue-Collar Men. *Contemporary Drug Problems* 13, 641–86.

Alasuutari, Pertti (1992a) *Desire and Craving: A Cultural Theory of Alcoholism*. New York: State University of New York Press.

Alasuutari, Pertti (1992b) 'I'm Ashamed to Admit it but I Have Watched *Dallas*'; The Moral Hierarchy of TV Programmes. *Media, Culture & Society* 14 (4), 561–82.

Alasuutari, Pertti (1993) *Radio suomalaisten arkielämässä* [Radio in the Everyday Life of the Finns, includes English summary]. Helsinki: Yle, Research & Development, reports 3/1993.

Alasuutari, Pertti (1995) *Researching Culture: Qualitative Method and Cultural Studies*. London: Sage.

Alasuutari, Pertti (1996a) Television as a Moral Issue. In Ian Crawford and Sigurjon Baldur Hafsteinsson (eds), *The Construction of the Viewer: Media Ethnography and the Anthropology of Audiences*. Höjberg, Denmark: Intervention Press, 101–17.

Alasuutari, Pertti (1996b) *Toinen tasavalta: Suomi 1946–1994* [The Second Republic: Finland 1946–1994]. Tampere: Vastapaino.

Alasuutari, Pertti (1997) Why Does the Radio Go Unnoticed? *The Nordicom Review of Nordic Research on Media and Communication, a Special issue on Radio Research in Denmark, Finland, Norway and Sweden*. No. 1/1997, 161–72.

Alasuutari, Pertti (ed.) (1999) *Rethinking the Media Audience*. London: Sage.

Alexander, Jeffrey (1982) *Positivism Presuppositions and Current Controversies: Theoretical Logic in Sociology*, Vol. 1. Berkeley: University of California Press.

Alexander, Jeffrey (1994) Modern, Anti, Post, and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the 'New World' of 'Our Time'. *Zeitschrift fur Soziologie* 23 (3), 165–97.

Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Ang, Ien (1985) *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*. London: Methuen.

Ang, Ien (1991) *Desperately Seeking the Audience*. London: Routledge.

Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Aron, Raymond (1970) *Main Currents in Sociological Thought: Durkheim, Pareto, Weber*. Harmondsworth: Penguin.

Atkinson, J. Maxwell and Paul Drew (1979) *Order in Court. The Organization of Verbal Interaction in Judicial Settings*. London: Macmillan.

Atkinson, Paul (1985) Talk and Identity: Some Convergences in Micro-Sociology. In H.J. Halle and S.N. Eisenstadt (eds), *Micro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory*, Vol. 2. London, Sage, 117–32.

Atkinson, Paul and Amanda Coffey (2002) Revisiting the Relationship Between Participant Observation and Interviewing. In Jaber F. Gubrium and James A. Holstein (eds), *Handbook of Interview Research: Context & Method*. London: Sage, 801–14.

Austin, John L. (1962) *How to do Things with Words*. London: Oxford University Press.

Baacke, Dieter, Uwe Sander and Ralf Vollbrecht (1990) Medienwelten Jugendlicher: Ergebnisse einer sozialökologischen Forschungsprojekts. *Media Perspektiven*, 5, 323–36.

Barthes, Roland (1969) *Elements of Semiology*. London: Cape.

Barber, Benjamin R. (1995) *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Re-shaping the World*. New York: Random House.

Beck, Ulrich (1994) The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization. In Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press, 1–55.

Beck, Ulrich, Anthony Giddens and Scott Lash (1994): *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press.

Bell, Catherine (1997) *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.

Benjamin, Walter (1989) The Task of the Translator. In Andrew Chesterman (ed.), *Readings in translation theory*. Helsinki: Oy Finn Lectura Ab.

Berger, Peter (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.

Berger, Peter (1997) Secularism in Retreat. *National Interest* 46, 3–12.

Berger, Peter and Thomas Luckmann (1966) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books.

Berlin, Brent (1970) A Universalist-Evolutionary Approach in Ethnographic Semantics. In Ann Fischer (ed.), *Current Directions in Anthropology*. Washington, DC: American Anthropological Association, 3–18.

Berlin, Brent and Paul Kay (1969) *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.

Berman, Marshall (1982) *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. New York: Simon & Schuster.

Bloch, Maurice (1989) *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology* (London School of Economics Monographs on Social Anthropology, No. 58). London: Athlone Press.

Blumer, Herbert (1986) *Symbolic Interactionism: Perspective and Method.* Berkeley, California: University of California Press.

Boden, Deirdre (1994) *The Business of Talk: Organizations in Action.* Cambridge: Polity.

Boden, Deirdre and Don H. Zimmerman (eds) (1991) *Talk and Social Structure: Studies in Ethnomethodology and Conversation Analysis.* Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1990a) *The Logic of Practice.* Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1990b) *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology.* Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Brown, Penelope and Charles C. Levinson (1987) *Politeness: Some Universals in Language Usage.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, Richard Harvey (1989) *Poetic for Sociology: Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, Samuel (1912) *The Secularization of American Education as Shown by State Legislation, State Constitutional Provisions, and State Supreme Court Decisions.* New York: Russell & Russell.

Bryce, Jennifer and Hope J. Leichter (1983) The Family and Television: Forms of Mediation. *Journal of Family Issues* 2, 309–28.

Burgos, Martine (1988) Life Stories, Narrativity, and the Search for the Self. *University of Jyväskylä: Publications of the Research Unit for Contemporary Culture* 9.

Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge.

Butler, Judith (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'.* New York: Routledge.

Carolan, Mary (2002) Reflexivity: A Personal Journey during Data Collection. *Nurse Researcher* 10 (3), 7–14.

Clifford, James and George E. Marcus (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.

Coffey, Amanda (1999) *The Ethnographic Self: Fieldwork and the Representation of Identity.* London: Sage.

Delany, Paul (1969) *British Autobiography in the Seventeenth Century.* London: Routledge & Kegan Paul.

Donald, James and Ali Rattansi (1992) *'Race', Culture, and Difference.* London: Sage.

Douglas, Mary (1986) *How Institutions Think.* New York: Syracuse University Press.

Douglas, Mary (1991) The Idea of a Home: A Kind of Space. *Social Research*, 59 (1), 287–307.

Drew, Paul and John Heritage (eds) (1992) *Talk at Work: Interaction in Institutional Settings.* Cambridge: Cambridge University Press.

Durkheim, Émile (1964) *The Division of Labor in Society.* New York: Free Press of Glencoe.

Durkheim, Émile (1965) *The Elementary Forms of the Religious Life.* London: Allen & Unwin.

Durkheim, Émile (1982) *The Rules of the Sociological Method*. New York: Free Press.
Eco, Umberto (1971) *Den frånvarande strukturen* [The Absent Structure]. Staffanstorp: Bo Cavefors.
Eco, Umberto (1979) *Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
Elias, Norbert (1978) *The History of Manners: The Civilizing Process*, Vol. I. New York:
Elias, Norbert (1982) *Power and Civility: The Civilizing Process*, Vol. II. New York: Pantheon Books.
Etzioni, Amitai (2000) Toward a Theory of Public Ritual. *Sociological Theory* 18 (1), 44–59.
Foucault, Michel (1972) *The Archeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
Foucault, Michel (1973a) *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage Books.
Foucault, Michel (1973b) *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.
Foucault, Michel (1975) *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*. New York: Vintage Books.
Foucault, Michel (1979) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
Foucault, Michel (1980) *The History of Sexuality*, Vol. I: *An Introduction*. New York: Vintage Books.
Foucault, Michel (1985) *The Use of Pleasure:* Vol. 2 *of The History of Sexuality*. New York: Viking.
Foucault, Michel (1988) *The Care of the Self: The History of Sexuality*, Vol. 3. New York: Vintage Books.
Freud, Sigmund (1978) Civilization and Its Discontents. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 21. London: The Hogarth Press, 57–146.
Garfinkel, Harold (1967) *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge, UK: Polity Press.
Geary, Gerald Joseph (1934) *The Secularization of the California Missions*. Washington, DC: The Catholic University of America.
Geary, James (1997) Speaking. *Time Magazine*, 7 July.
Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
Geertz, Clifford (1983) *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
Geis, Michael L. (1982) *The Language of Television Advertising*. New York: Academic Press.
Gergen, Mary and Kenneth J. Gergen (1984) The Social Construction of Narrative Accounts. In Kenneth J. Gergen and Mary M. Gergen (eds). *Historical Social Psychology*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 173–89.
Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, UK: Polity Press.
Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
Giddens, Anthony (1992) *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford: Stanford University Press.

Giddens, Anthony (1994) Living in a Post-Traditional Society. In Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press, 56–109.

Gilmour, John C. (1990) Perspectivism and Postmodern Criticism. *Monist* 73 (2), 233–47.

Gilroy, Paul (1987) *There ain't no Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. London: Hutchinson.

Goffman, Erving (1967) *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon Books.

Goffman, Erving (1971) *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books.

Greimas, Algirdas Julien (1987) *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Grice, Herbert Paul (1975) Logic and Conversation. In Peter Cole and J.L. Morgan (eds), *Syntax and Semantics*, Vol. 3: *Speech Acts*. New York: Academic Press, 41–58.

Grice, Herbert Paul (1978) Further Notes on Logic and Conversation. In Peter Cole (ed.), *Syntax and Semantics*, Vol. 9: *Pragmatics*. New York: Academic Press, 113–28.

Gubrium, Jaber F. (1992) *Out of Control: Family Therapy and Domestic Disorder*. Newbury Park, CA: Sage.

Gubrium, Jaber F. and James A. Holstein (1995a) Biographical Work and New Ethnography. In Ruthellen Josselson and Amia Lieblich (eds), *Interpreting Experience: The Narrative Study of Lives*. Thousand Oaks, CA: Sage, 45–58.

Gubrium, Jaber F. and James A. Holstein (1995b) Life Course Malleability: Biographical Work and Deprivatization. *Sociological Inquiry* 65, 207–23.

Gubrium, Jaber F. and James A. Holstein (1997) *The New Language of Qualitative Method*. Oxford: Oxford University Press.

Gubrium, Jaber F., James A. Holstein and David R. Buckholdt (1994) *Constructing the Life Course*. New York: General Hall.

Gusfield, Joseph R. (1981) *The Culture of Public Problems: Drinking-Driving and the Symbolic Order*. Chicago: University of Chicago Press.

Hadden, Jeffrey K. (1987) Toward Desacralizing Secularization Theory. *Social Forces* 65 (3), 587–611.

Hagen, Ingunn (1994) The Ambivalences of TV News Viewing: Between Ideals and Everyday Practices. *European Journal of Communication* 9, 193–220.

Hales, Steven D. and Rex Welshon (2000) *Nietzsche's Perspectivism*. Urbana. University of Illinois Press.

Haley, Jay (1985) *Problem-Solving Therapy*. New York: Harper Torchbooks.

Hall, Stuart (1996) Introduction: Who Needs Identity? In: Stuart Hall and Paul du Gay: *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1–17.

Harré, Rom and Grant Gillett (1994) *The Discursive Mind*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Hawking, Stephen W. (1988) *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. Toronto: Bantam Books.

Heath, Christian and Hubert Knoblauch (2000) Technology and Social Interaction: The Emergence of 'Workplace Studies'. *British Journal of Sociology* 51 (2), 299–320.

Heritage, John (1984) *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.

Holland, Dorothy and Naomi Quinn (eds) (1987) *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holzkamp, Klaus (1976) *Sinnliche Erkenntnis: Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung*. Kronberg: Athenäum Verlag.

Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

Jacoby, Sally and Patrick Gonzales (1991) The Constitution of Expert-Novice in Scientific Discourse. *Issues in Applied Linguistics* 2: 149–82.

James, William (1983) *The Principles of Psychology*, Vol. I. New York: Dover.

Jameson, Fredric (1992) *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. London and New York: Verso.

Jefferson, Gail (1984) On the Organization of Laughter in Talk about Troubles. In Max Atkinson and John Heritage (eds), *Structures of Social Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 269–346.

Jefferson, Gail and Jim Schenkein (1978) Some Sequential Negotiations in Conversation: Unexpanded and Expanded Versions of Projected Action Sequences. In J. Schenkein (ed.), *Studies in the Organization of Conversational Interaction*. New York: Academic Press, 155–72.

Kay, Paul and Chad K. McDaniel (1978) The Linguistic Significance of Meanings of Basic Color Terms. *Language* 54, 610–46.

Kay, Paul, Brent Berlin and William Merrifield (1991) Biocultural Implications of Systems of Color Naming. *Journal of Linguistic Anthropology* 1, 12–25.

Keskinen, Raimo (1989) Fyysikon Aika [Physical Scientist's Time]. In Pirkko Heiskanen (ed.), *Aika ja sen ankaruus* [Time and Its Mercilessness]. Helsinki: Gaudeamus, 172–79.

Kilpinen, Erkki (2000) *The Enormous Fly-Wheel of Society: Pragmatism's Habitual Conception of Action and Social Theory*. Department of Sociology, University of Helsinki: Research Reports No. 235.

Kinnunen, Merja (2001) *Luokiteltu sukupuoli* [Classified Gender]. Tampere: Vastapaino.

Kraybill, Donald B. (1994) The Amish Encounter with Modernity. In Donald B. Kraybill and Marc A. Olshan (eds), *The Amish Struggle with Modernity*. Hanover: University Press of New England, 21–34.

Kraybill, Donald B. and Marc A. Olshan (eds) (1994) *The Amish Struggle with Modernity*. Hanover, USA: University Press of New England.

Kuhn, Thomas S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions (2nd, enlarged edn)*. Chicago: University of Chicago Press.

Kytömäki, Juha (1991) Täytyy kattoo, jos saa kattoo: Sosiaalipsykologisia näkökulmia varhaisnuorten televisiokokemuksiin [I Must Watch It If I'm Allowed to Watch It: Socio-psychological Perspectives on the Television Experiences of Subteens]. Helsinki: Helsingin yliopiston sosiaalipsykologian laitos, Sosiaalipsykologisia tutkimuksia 1.

Kytömäki, Juha (1998) Parental Control and Regulation of Schoolchildren's Television Viewing. *Nordicom Review* 2, 49–61.

Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso

Lakoff, George and Mark Johnson (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Lane, Christel (1981) *The Rites of Rules: Ritual in Industrial Society – the Soviet case*. Cambridge: Cambridge University Press.

Langacker, Ronald W. (1990) *Concept, Image, and Symbol: The Cognitive Basis of Grammar* (Cognitive Linguistics Research, No. 1 Part 2). Berlin: Walter de Gruyter.

Le Roy Ladurie, Emmanuel (1978) *Montaillou: Cathars and Catholics in a French village, 1294–324*. London: Scolar.

Lejeune, Philippe (1989) *On Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lepenies, Wolf (1988) *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude (1963) *Totemism*. Boston: Beacon Press.

Lévi-Strauss, Claude (1966) *The Savage Mind*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Linde, Charlotte (1987) Explanatory Systems in Oral Life Stories. In Dorothy Holland and Naomi Quinn (eds), *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 343–66.

Lynch, Michael and David Bogen (1994) Harvey Sacks' Primitive Natural Science. *Theory, Culture & Society* 11, 65–104.

Lyotard, Jean-François (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Malinowski, Bronislaw (1948) *Magic, Science and Religion and other Essays*. Boston: Beacon Press.

Marcus, George E. and Michael M.J. Fischer (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.

Marcuse, Herbert (1968) *One-Dimensional Man*. London: Routledge & Kegan Paul.

Marx, Karl (1969) Theses on Feuerbach. *Marx/Engels Selected Works*, Vol. 1. Moscow: Progress Publishers.

Marx, Karl (1970) *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Moscow: Progress Publishers.

Marx, Karl and Friedrich Engels (1971) *Communist Manifesto*. New York: International Publishers.

Maslow, Abraham H. (1987) *Motivation and Personality*. New York: Harper and Row.

Mauss, Marcel (1979) A Category of the Human Mind: The Notion of Person, the Notion of 'Self'. In *Sociology and Psychology: Essays*. London: Routledge & Kegan Paul, 57–94.

Maynard, Douglas W. (1989) On the Ethnography and the Analysis of Talk in Institutional Settings. In James Holstein and Gale Miller (eds), *New Perspectives on Social Problems*. Greenwich, CT: JAI Press, 127–64.

MacIntyre, Alasdair (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Chicago: University of Notre Dame Press.

Mead, George Herbert (1934) *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviourist*. Chicago: The University of Chicago Press.

Melkas, Jussi (1985) Lestadiolainen televisioideologia elämismaailman puolustuksena [The Laestadian TV Ideology as a Defence of Life-World]. *Sosiologia* 22 (4), 261–72.

Misch, Georg (1969) *Geschichte der Autobiografie, I–IV*. Frankfurt am Main: Verlag G. Schulte-Bulmke.

Moerman, Michael (1974) Accomplishing Ethnicity. In Roy Turner (ed.), *Ethnomethodology: Selected Readings*. Harmondsworth: Viking Press.

Moerman, Michael (1988) *Talking Culture: Ethnography and Conversation Analysis*. University of Penn. Press.

Moerman, Michael (1992) Life After CA: An Ethnographer's Autobiography. In Graham Watson and R.M. Seiler (eds), *Text in Context: Contributions to Ethnomethodology*. London: Sage, 30–4.

Mouzelis, Nicos (1991) *Back to Sociological Theory: The Construction of Social Orders*. Basingstoke: Macmillan.

Nelson, Christian Kjaer (1994) Ethnomethodological Positions on the Use of Ethnographic Data in Conversation Analytic Research. *Journal of Contemporary Ethnography* 23 (3), 307–29.

Nietzsche, Friedrich (1968) *The Will to Power*. New York: Random House.

Nofsinger, Robert E. (1991) *Everyday Conversation*. Newbury Park, CA: Sage.

Nonaka, Ikujiro (1994) A Dynamic Theory of Organizational Knowledge Creation. *Organization Science* 5 (1), 14–37.

Omi, Michael (1986) *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge & Kegan Paul.

Palmer, Gary B. (1999) *Toward a Theory of Cultural Linguistics*. Austin: University of Texas Press.

Parsons, Talcott (1964) *The Social System*. Glencoe, IL: Free Press.

Parsons, Talcott (1967) *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. Glencoe, IL: Free Press.

Peirce, C.S. (1901) MS 692, 1901 [MS refers to the manuscripts of Charles S. Peirce kept in the Houghton Library, Harvard University].

Peräkylä, Anssi (1995) *AIDS Counselling: Institutional Interaction and Clinical Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Peräkylä, Anssi and David Silverman (1991) Owning Experience: Describing the Experience of Other Persons. *Text* 11, 441–80.

Perelman, Chaim (1982) *The Realm of Rhetoric*. Notre Dame: The University of Notre Dame Press.

Perelman, Chaim and Olbrechts-Tyteca, Lucie (1971) *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Notre Dame: The University of Notre Dame Press.

Pocock, J.G.A. (1987) Modernity and Anti-Modernity in the Anglophone Political Traditions. In S.N. Eisenstadt (ed.), *Patterns of Modernity*, Vol. I: *The West*. London: Frances Pinter, 44–59.

Pollard, Sidney (1968) *The Idea of Progress: History and Society*. New York: Basic Books.

Pollner, Melvin (1987) *Mundane Reason: Reality in Everyday and Sociological Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pomerantz, Anita (1984) Agreeing and Disagreeing with Assessments: Some Features of Preferred/Dispreferred Turn Shapes. In J. Maxwell Atkinson and John Heritage (eds), *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 57–101.

Potter, Jonathan and Margaret Wetherell (1987) *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour*. London: Sage.

Propp, Vladimir (1975) *Morphology of the Folktale*. Austin and London: University of Texas Press.

Rabinow Paul (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.

Reginster, Bernard (2000) Perspectivism, Criticism and Freedom of Spirit. *European Journal of Philosophy* 8 (1), 40–62.

Reiss, David (1981) *The Family's Construction of Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Reskin, Barbara and Irene Padavic (1994) *Women and Men at Work*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Riley, Alexander Tristan (2002) Durkheim contra Bergson? The Hidden Roots of Postmodern Theory and the Postmodern 'Return' of the Sacred. *Sociological Perspectives* 45 (3), 243–65.

Sacks, Harvey (1992) *Lectures on Conversation* (2 vols). Oxford: Blackwell.

Salzman, Philip Carl (2002) On Reflexivity. *American Anthropologist* 104 (3), 805–13.

Sapir, Edward (1958) *Culture, Language and Personality*. Berkeley, CA: University of California Press.

Saussure, Ferdinand de (1966) *Course in General Linguistics*. New York: McGraw Hill.

Schaefer Henry 'Fritz' (1996) *Stephen Hawking, The Big Bang, and God*. Real Issue. location: www.iclnet.org/clm/real/ri9404/bigbang.html.

Schatzki, Theodore R., Karin Knorr Cetina and Eike Von Savigny (eds) (2001) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London and New York: Routledge.

Schegloff, Emanuel A. (1992a) Introduction. In Harvey Sacks, *Lectures on Conversation*, Vol. I. Oxford: Blackwell, ix–lxii.

Schegloff, Emanuel A. (1992b) Repair after Next Turn: The Last Structurally Provided Defence of Intersubjectivity in Conversation. *American Journal of Sociology* 97 (5), 1295–345.

Seidman, Steven (1998) Are We All in the Closet? Notes Towards a Sociological and Cultural Turn in Queer Theory. *European Journal of Cultural Studies* 1 (2), 177–92.

Shore, Bradd (1996) *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press.

Schneebaum, Tobias (1970) *Keep the River on Your Right*. New York: Grove.

Silverman, David and Jaber F. Gubrium (1994) Competing Strategies for Analyzing the Contexts of Social Interaction. *Sociological Inquiry* 64 (2), 179–98.

Silverman, David and Anssi Peräkylä (1990) AIDS Counselling: The Interactional Organisation of Talk about 'Delicate' Issues. *Sociology of Health & Illness* 12, 293–318.

Sokal, Alan (1996a) A Physicist Experiments with Cultural Studies. *Lingua Franca* May/June 1996, 62–4.

Sokal, Alan (1996b) Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. *Social Text* 14, 217–52.

Stark, Rodney (1999) Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion* 60 (3), 249–73.

Svenning, Marianne (1988) *Barn, massmedia och samhälle* [children, Mass Media and Society]. Lund: Studentlitteratur.

Swatos, William H. and Kevin J. Christiano (1999) Secularization Theory: The Course of a Concept. *Sociology of Religion* 60 (3), 209–28.

Tomlinson, Matt (2002) Religious Discourse as Metaculture. *European Journal of Cultural Studies* 5 (1), 25–47.

Toennies, Ferdinand (1971) *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical. Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press.

Tönnies, Ferdinand (1988) *Community and Society*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Torfing, Jacob (1999) *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe, and Zizek*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.

Turner, Stephen (1994) *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*. Chicago: University of Chicago Press.

Urban, Greg (2001) *Metaculture: How Culture Moves Through the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Valtaoja, Esko (2001) *Kotona maailmankaikkeudessa* [At Home in the Universe]. Helsinki: Ursa.

van Dijk, Teun A. (1980) *Macrostructures: An Interdisciplinary Study of Global Discourse, Interaction, and Cognition*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.

Waas, Margit (2001) Taking Note of Language Extinction. Location: http://www.colorado.edu/iec/alis/articles/langext.htm. Originally published in *Applied Linguistics Forum* 18 (2), 1, 4 and 5.

Wallace, Anthony F.C. (1966) *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.

Watzlawick, Paul, John H. Weakland and Richard Fish (1974) *Change: Principles of Problem Formation and Problem Resolution*. New York: Norton.

Weber, Max (1969) *Basic Concepts in Sociology*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.

Weber, Max (1971) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Unwin University Books.

Weber, Max (1978a) *Economy and Society*, Vol. I. Berkeley: University of California Press.

Weber, Max (1978b) *Economy and Society*, Vol. II. Berkeley: University of California Press.

Weintraub, Karl Joachim (1975) Autobiography and Historical Consciousness. *Critical Inquiry*, 1 (4), 821–48.

Weintraub, Karl Joachim (1978) *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography*. Chicago: University of Chicago Press.

Williams, Gareth (1984) The Genesis of Chronic Illness: Narrative Reconstruction. *Sociology of Health and Illness* 6 (2), 175–200.

Whorf, Benjamin Lee (1956) *Language, Thought and Reality*. Cambridge, MA: MIT Press.

Wilson, Bryan (1966) *Religion in Secular Society*. London: C.A. Watts.

Wilson, James Q. (1993) *The Moral Sense*. Glencoe, IL: Free Press.

Winch, Peter (1971) *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

Wittgenstein, Ludwig (1999) *Philosophical Investigations* (3rd edn). Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Yates, Frances (1969) Bacon and the Menace of English Lit. *New York Review of Books*, 27 March, 37.

المؤلف في سطور:

البروفيسور برتي السوتاري

- أستاذ علم الاجتماع بجامعة تامبر فى فنلندا .
- عميد كلية العلوم الاجتماعية فى جامعة تامبر (٢٠٠٧ – ٢٠٠٨)
- له العديد من الأعمال العلمية في مجال التنظيـــر الاجتمـــاعي وقـــضايا

الإعلام والثقافة والإدمان، ما بين مؤلفات وبحوث ميدانيـــة (ودراســـات منـــشورة بالدوريات العلمية العالمية، منها:

- النظرية الاجتماعية وواقع الإنسان.
- موسوعة نسيج لمنهجيات البحث الاجتماعي (تحرير واشتراك)
- تأملات في جمهورية الإعلام الجمعي.
- بحوث الثقافة: منهج كيفي ودراسات ثقافية.
- الرغبة والشوق: نحو نظرية ثقافية لإدمان الكحوليات.

المترجم في سطور:

الدكتور على فرغلي

- عضو هيئة تدريس بجامعة عين شمس – كلية الآدب – قسم علم الاجتماع.
- النائب الأسبق لعميد الآداب – جامعة تعز باليمن (١٩٩٦-١٩٩٧) .
- ساهم على مدى ثلاثين عامًا في تدريس علم النظريات الاجتماعية وموضوعات علم الاجتماع الكلاسيكية باللغة الإنجليزية فى الجامعات المصرية والعربية.
- له العديد من الأعمال العلمية ما بين مؤلفات وبحوث تحليلية وميدانية منها:
- الدولة والطبقات الاجتماعية في مصر (جزاءات، القاهرة ١٩٩٩م).
- الاقتصاد والمجتمع (اشتراك) جامعة عين شمس ٢٠٠١م.
- العولمة والهوية الثقافية، جامعة عين شمس ٢٠٠٢م.
- واقع مؤسسات العمل الاجتماعي في مصر وآفاق تطويره، دراسة ميدانية، جامعة الدول العربية (و) وزارة الشئون الاجتماعية، القاهرة ٢٠٠٢م.
- التقرير العربي لمتابعة جهود وإنجازات الدول العربية وتقويمها؛ لتنفيذ أهداف السنة الدولية للأسرة والبيان العربي لحقوق الأسرة، جامعة الدول العربية، ديسمبر ٢٠٠٢م.

التصحيح اللغوى: رفيــق الزهــار
الإشــراف الفنى: حـــسن كامـــل